Buddhistisches Leben und Denken

Herausgegeben vom Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau, Edelhofdamm 60

Jahrgang X — Heft 2 — Juli/Sept. 2483 1939

Aus Sangīti-Suttanta

(Die große Lehrrede „Zum Hersagen".)

(Dīgha-Nikāya XXXIII.)

Vier Arten der Vertiefungs-Übung (samādhi-bhāvanā) gibt es. Es gibt, Bruder, eine Vertiefungs-Übung, die entwickelt und gepflegt zum glücklichen Weilen in diesem Dasein führt. Es gibt, Bruder, eine Vertiefungs-Übung, die entwickelt und gepflegt zur Erlangung der Wissenseinsicht führt. Es gibt, Bruder, eine Vertiefungs-Übung, die entwickelt und gepflegt zur Achtsamkeit und Besonnenheit führt. Es gibt, Bruder, eine Vertiefungs-Übung, die entwickelt und gepflegt zur Vernichtung der Triebe führt.

Welche Vertiefungs-Übung, Bruder, führt, entwickelt und gepflegt zum glücklichen Weilen in diesem Dasein? Da weilt, Bruder, ein Mönch, freigeworden von Lüsten, freigeworden von unguten Dingen im Besitz der ersten Sinnung, der mit Eindrücken und Erwägungen behafteten, der Einsamkeit-geborenen, der freudvoll-beglückenden. Durch das Zuruhekommen der Eindrücke und Erwägungen erlangt er die innere Beruhigung, die geistige Einheitlichung und weilt im Besitz der zweiten Sinnung, der Eindrucks- und Erwägungs-freien, der Vertiefung-geborenen, der freudvoll-beglückenden. Durch das Freiwerden von der Sucht nach Freude weilt er gleichmütig, achtsam und besonnen und empfindet körperlich das Glück, welches die Edlen nennen: gleichmütig, einsichtig, glücklich weilend. So weilt er im Besitz der dritten Sinnung. Durch das Fahrenlassen von Glück, durch

das Fahrenlassen von Leid, durch das Hinschwinden der früheren Befriedigungen und Bekümmernisse weilt er im Besitz der vierten Sinnung, der leidfreien, der glückfreien, der in Gleichmut und Verinnerlichung geklärten. Das, Bruder, ist die Vertiefungs-Übung, die entwickelt und gepflegt zum glücklichen Weilen in diesem Dasein führt. Und welche Vertiefungs-Übung, Bruder, führt entwickelt und gepflegt zur Erlangung der Wissenseinsicht? Da bedenkt, Bruder, ein Mönch die Klarheits-Wahrnehmung*), er richtet das Denken auf die Tages-Wahrnehmung, wie am Tage, so in der Nacht, wie in der Nacht, so am Tage, so entwickelt er mit offenem, unverhülltem Denken geistiges Schauen **). Diese Vertiefungs-Übung, Bruder, führt entwickelt und gepflegt zur Erlangung der Wissenseinsicht. Und welche Vertiefungs-Übung, Bruder, führt entwickelt und gepflegt zur Achtsamkeit und Besonnenheit? Da, Bruder, springen einem Mönch bewußt Empfindungen auf, bewußt bestehen sie, bewußt kommen sie zum Schwinden; bewußt springen Wahrnehmungen auf, bewußt bestehen sie, bewußt kommen sie zum Schwinden; bewußt springen Gedanken auf, bewußt bestehen sie, bewußt kommen sie zum Schwinden. Diese Vertiefungs-Übung, Bruder, führt entwickelt und gepflegt zur Achtsamkeit und Besonnenheit. Und welche Vertiefungs-Übung, Bruder, führt entwickelt und gepflegt zum Versiegen der Triebe? Da, Bruder, weilt ein Mönch bei den fünf Greifegruppen in genauer Betrachtung des Entstehens und Vergehens: „So ist die Form, so ist das Entstehen der Form, so ist das Vergehen der Form; so ist die Empfindung, so ist das Entstehen der Empfindung, so ist das Vergehen der Empfindung; so ist die Wahrnehmung, so ist das Entstehen der Wahrnehmung, so ist das Vergehen der Wahrnehmung; so sind die Begriffsbildungen, so ist das Entstehen der Begriffsbildungen, so ist das Vergehen der Begriffsbildungen; so ist das Bewußtsein, so ist das Entstehen des Bewußtseins, so ist das Vergehen des Bewußtseins." Diese Vertiefungs-Übung, Bruder, führt entwickelt und gepflegt zum Versiegen der Triebe.

*) āloka-saññā Klarheits-, Licht-Wahrnehmung. Nach Ang. II 139 gibt vier Arten Licht: des Mondes, der Sonne, des Feuers und des Wissens.

**) sappabhāsam cittam = leuchtendes Denken.

Aus Sunakkhattasutta

(Lehrrede an Sunakkhatta.)

(Majjhima-Nikāya 105.)

„... Es ist möglich, Sunakkhatta, daß hier ein Mensch der Weltlust zugewandt ist. Dieses der Weltlust zugewandten Menschen Gespräch, Sunakkhatta, bezieht sich darauf, dementsprechend überlegt und erwägt er, mit einem darauf (gerichteten) Menschen verkehrt er, daran findet er Freude. Wenn aber ein auf die Unerschütterlichkeit sich beziehendes Gespräch geführt wird, so hört er nicht zu, leiht nicht sein Ohr, macht das Denken zur Erkenntnis nicht bereit, verkehrt nicht mit einem darauf gerichteten Menschen, findet keine Freude daran. Gleich als wenn, Sunakkhatta, ein Mensch lange Zeit von seinem Heimatdorf oder seiner Heimatstadt fern gewesen wäre, der sähe einen anderen Menschen, der erst vor kurzem aus diesem Dorfe oder dieser Stadt fortgegangen wäre, er fragte diesen Menschen nach der Friedlichkeit, dem Wohlstand und dem Gesundheitszustand dieses Dorfes oder dieser Stadt; dem berichtete dieser Mann über Friedlichkeit, Wohlstand und Gesundheitszustand des Dorfes oder der Stadt; was meinst du wohl, Sunakkhatta, ob dieser Mensch dem (andern) zuhörte, ihm sein Ohr liehe, das Denken zur Erkenntnis bereit machte, mit diesem Menschen verkehrte, daran Freude fände?" — „Ja, o Herr." — „Ebenso, Sunakkhatta, ist es möglich, daß hier ein Mensch der Weltlust zugewandt ist ... Der wäre eben so zu erkennen: Ein der Weltlust zugewandter Mensch."

„Es ist aber möglich, Sunakkhatta, daß hier ein Mensch der Unerschütterlichkeit zugewandt ist. Dieses der Unerschütterlichkeit zugewandten Menschen Gespräch, Sunakkhatta, bezieht sich darauf, dementsprechend überlegt und erwägt er, mit einem darauf (gerichteten) Menschen verkehrt er, daran findet er Freude. Wenn aber ein auf die Weltlust sich beziehendes Gespräch geführt wird, so hört er nicht zu, leiht nicht sein Ohr, macht das Denken zur Erkenntnis nicht bereit, verkehrt nicht mit einem darauf gerichteten Menschen, findet keine Freude daran. Gleichwie, Sunakkhatta, ein vom Zweig abgefallenes, welkes Blatt unfähig zum Grünen ist, ebenso, Sunakkhatta, sind bei einem der Unerschütterlichkeit zugewandten Menschen die

Fesseln der Weltlust abgefallen. Der wäre eben so zu erkennen: Ein von der Weltlust befreiter und der Unerschütterlichkeit zugewandter Mensch ..."

Gedankliche Entwicklung im Sinne der Lehre

Wir haben oft von der Eigenart des menschlichen Denkens gesprochen, in begriffliche Gegensätze auszulaufen, von wo es dann kein Weiterkommen gibt, außer durch Umkehr.

Alles Haltmachen bei absoluten Werten und Unwerten, sofern wir ihre gedankliche, nicht triebmäßige Abstammungslinie verfolgen, beruht auf diesem Festlaufen der Gedanken — Gedanken, die willensmäßig gebunden und kammisch belastet sind.

Die ganze Morallehre der christlichen Religion, wie jede Morallehre, die des ursprünglichen Buddhismus mit eingeschlossen, arbeitet mit begrifflichen Gegensätzen. Im Fall der christlichen Religion heißen diese Gegensätze: Himmel — Hölle, Gott — Teufel, der gute Mensch — der böse Mensch, Seligkeit — Verdammnis, um nur die allgemeinsten Begriffe zu nennen. Man könnte ähnliche begriffliche Gegensätze auch aus anderen Religionen aufstellen. Auch wir Buddhisten sprechen von Himmeln und Höllen, von Göttern und Dämonen, von gutem und bösem Wirken, von einem Leben höchster Seligkeit und einem Leben höchster Qual. Und doch bedeutet dies für uns kein Abirren des Denkens in eine Sackgasse, sondern das Zeichnen einer Welt des Wirkens, wo jeder den Platz einnimmt, der ihm zukommt. Der Buddhist bleibt innerhalb der Wirklichkeit als Wachstum, auch wenn er sich der begrifflichen Gegensätze bedient, nicht aber der gläubige Weltmensch; denn dieser läuft geradezu in die Sackgasse hinein und bleibt darin stecken. Wieso? fragt man. Weil letzterer von e w i g e n W e r t e n spricht, weil er in seinem Gott- und seinem Seele-Begriff ein Unwandelbares, Unzerstörbares lehrt und an ewige Seligkeit und ewige Verdammnis glaubt. Dagegen haben wir es vom Buddha gelernt, daß ein Wesen im absoluten Sinn, Seele, Geist oder sonstwie genannt, nicht vorhanden ist, und daß alle Zustände, alle Daseinsarten, auch die in Himmel und Hölle erlebten, vergänglich sind.

Die Lehre von der Nichtselbstheit macht den Begriff nicht überflüssig, sondern sie beschränkt ihn auf das ihm zukommende Gebiet und entthront damit den König Geist, der seit Aristoteles sich anmaßt, unbeschränkter Herrscher über den Rest der Welt zu sein. Und wenn man frei nach Schopenhauer fragt: „Bursche, wo nimmst du das Recht her, absolute Werte zu kreieren, wo es doch noch Leute gibt, die man nach ihrer Meinung fragten sollte?“, so weist er stolz auf seine Abstammung hin, auf seinen Herrn Vater Allgeist, von dem berühmte Leute in berühmten Büchern seit undenklichen Zeiten berichten, daß er der Urgrund alles Daseienden sei, die bewegungslose Ursache aller Bewegung, Gott, ewig, einzig, unveränderlich. Wer fühlt nicht, wie schwer es ist, gegen die Wucht solcher Ausdrücke aufzukommen? Wer fühlt nicht, daß Denken hier erstarrt und es ein Darüberhinaus nicht mehr gibt?

Nun aber setzt das Unerhörte ein. Denn an diesen Punkt gelangt, merkt der Tor nicht, daß er den Boden der Wirklichkeit unter seinen Füßen verloren hat, indem er ewige Werte setzt; sondern er klammert sich leidenschaftlich an diese Begriffe, und da er über deren problematische Natur nichts weiter auszusagen weiß, erklärt er nun den Geist, den Erschaffer solcher Begriffe und den einzigen Platz ihrer Existenz für unzulänglich, für unfähig, das Wesen so erhabener Dinge zu ergründen.

Trotz dieser eingestandenen Ohnmacht des Geistes oder besser: dank ihrer sind es im Grunde diese leeren Begriffe oder diese falschen unwirklichen Bewertungen, die die bewegende Ursache alles Geschehens im positiven Sinne darstellen. Die Kämpfer zählen nach Legionen, die jederzeit bereit sind, für solch ein Höchstes, Heiligstes, das in Wirklichkeit nicht da ist, zum mindesten nicht so, wie es gedacht wird, ihr Leben zu wagen, d. h. sich mit aller Rücksichtslosigkeit durchzusetzen.

Diese Annahme, daß Leben in irgendeiner Form von ewiger Dauer sein oder befriedigen könne, ist aber der Grundirrtum alles Daseienden. Es ist ständiger Selbstbetrug alles Lebenden mit sehr wenigen Ausnahmen, daß der Tod ihm fern bleiben werde — wenigstens vorläufig, und daß Leben folglich befriedigend sein müsse — wenigstens vorläufig. Der Mensch aber, dem dieses Hinausschieben nicht genügt, der zu weit und zu scharf denkt, um wie das Tier beim Vorläufigen stehen zu bleiben, der mußte den großartigen, oben gekennzeichneten Trug-

schluß bilden von der Unfähigkeit des Geistes, die große Erhabenheit eben dieses Geistes oder geistigen Erzeugnisses zu erkennen oder zu durchschauen. Hiermit hat der Lebensdurst seinen letzten Trumpf ausgespielt, um den Toren ganz in seinem Bann zu halten.

Wie ist es nur möglich, frei zu werden von der Fessel des Begriffs, die gleichsam zum Gewicht geworden uns an die Welt und ihre Lüste schmiedet? Dadurch, daß wir den Lebensdurst als inneren Antrieb erkennen, der den Begriff schafft, uns an ihn fesselt und mittelst seines erdachten Wertes an die Welt bindet. Wenn der Lebensdurst in meinem Innern, wenn auch nur für einen Augenblick, ganz und gar erloschen wäre, könnte ich in diesem selben Augenblick an irgendeinem Begriff hängen im Gedanken: „Dieses ist unveränderlich, schön, freudig, wesenhaft?" Gewiß nicht.

Dieses ist der erste und wichtigste Schritt auf dem Pfad wirklichkeitsgemäßen Erkennens, daß wir den Lebensdurst als Lebenserschaffer und -erhalter erkennen. Eine Welt der Werte geht uns hierdurch verloren. Wir blicken ihr nach mit einem trüben und einem heiteren Auge — trübe, sofern wir noch von Nichtwissen geblendet an diesen Dingen hängen; heiter, sofern das Nichtwissen schwindet und wir erkennen, daß der Wert dieser Dinge nur in unserer Einbildung ruhte. Nun werden wir auch bereit sein, dem Buddha zu folgen, wenn er die Aufteilung der sogenannten Persönlichkeit in fünf Greifegruppen lehrt: die Greifegruppe Form, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffsbildungen und Bewußtsein. Wir erblicken also nicht, wie das im Westen üblich ist, in der Persönlichkeit eine Verbindung von Körper und Geist, wo der Geist hochwertig, der Körper geringwertig sein soll; ein Verbindung, die mehr einer Trennung gleichkommt, wo verschiedenartige Elemente auseinanderstreben, gegeneinander kämpfen, so daß bald dieses, bald jenes unterliegt und das ganze eben den modernen, unruhigen, unharmonischen Menschen zum Ergebnis hat. Die Bündelung der fünf Gruppen, wie der Buddha sie lehrt, beschränkt rein Körperliches auf eine, rein Geistiges auf zwei Gruppen, während die beiden Gruppen vedanā und saññā (Empfindung und Wahrnehmung) gewissermaßen den Übergang zum Geistigen darstellen. Natürlich darf man nicht an eine streng umrissene Trennung der einzelnen Gruppen denken, sondern sie bedeuten nur eine mögliche Unter-

scheidung. Sehr wichtig ist es festzustellen, daß so, wie Empfindungen und Wahrnehmungen in Abhängigkeit von Berührung mit einem geeigneten Gegenstand als Stützpunkt aufspringen, auch die Begriffsbildung nicht anders als auf Grund von Berührung mit einem geeigneten Gegenstand als Stützpunkt aufspringt, und wenn diese Beziehung nicht stattfindet, der Begriff nicht aufspringt. Nicht anders als in Abhängigkeit von Sinnesberührung tauchen Begriffe auf, auch die abstraktesten gehen indirekt auf sie zurück, während sie direkt meist aus einem andern Begriff oder Satz hergeleitet werden.

Was bringt den Menschen nur auf das Gebiet des Abstrakten, was zwingt ihn dazu, irgendeine Glaubenslehre anzunehmen und bis aufs Blut zu verteidigen, obwohl die tägliche Erfahrung ihr in allen wesentlichen Stücken unrecht gibt? — Die große Leidhaftigkeit des Lebens.

Vor einigen Jahren war es. Da lag ein kleiner, noch nicht schulpflichtiger Knabe in einer Berliner Pension krank im Bette. Sein junges Leben war bereits vom Schicksal gezeichnet; denn seine Eltern befanden sich in Scheidung. Dieser Umstand sowie das anziehende Wesen des Kindes gewannen ihm alle Herzen. Meine Bekannte hatte ihm ein paar schöne Rosen an das Bett gestellt — ein merkwürdiges Geschenk für einen Fünfjährigen. Als diese Rosen schon etwas von ihrer Frische eingebüßt hatten, kam der Vater und setzte sich ein wenig an das Bett des Kleinen. Da fragte dieser im Hinblick auf die Rosen: „Wie kommt es, daß alles Schöne so schnell vergeht?" Darauf erwiderte der Vater abweisend: „Geh, Kind, das verstehst du nicht." Dieses ist also der Weisheit letzter Schluß des nicht-gläubigen Weltmenschen, daß man nach dem Warum der Vergänglichkeit nicht fragen darf. Auch Goethe wollte nichts von ihr wissen; denn er sagte, daß er die Menschen bedauere, die von der Vergänglichkeit viel Wesens machen, als ob das Vergängliche nicht eben nur darum da wäre, damit wir das Unvergängliche sähen, das dahinter steht. Kein Wunder also, wenn Goethe sich in den Gesprächen mit Eckermann dahin äußert, daß „die Natur immer etwas Problematisches hinter sich behalte, welches zu ergründen die menschlichen Fähigkeiten nicht hinreichen".

Es ist bemerkenswert, daß der große Goethe in Hinblick auf die Vergänglichkeit nicht anders urteilt als der seichte Vater, von dem ich soeben berichtet habe, dessen Verstand nicht aus-

reicht, um die berechtigte, auf Grund wirklichkeitsgemäßer Beobachtung gestellte Frage eines Fünfjährigen zu beantworten. Der im Sinne einer westlichen Kultur, die auf einer Glaubenslehre fußt, höchstentwickelte Mensch sowie der geistig stumpfe, naive Lebensbejaher, sie beide laufen fest mit ihrem Denken vor der Tatsache Vergänglichkeit, weil diese, wenn zugestanden, wenn hingenommen, wie sie sich immer wieder erlebt, ihrem Lebensdurst Abbruch tun müßte. Da sie aber unfähig sind, solches zu erleiden, so muß die Vergänglichkeit verleugnet werden in einem nie endenden, verzweifelten Kampf, der letzten Endes für alles Elend verantwortlich ist, das der Mensch sich selber schafft.

Uns wurde das große Glück der Belehrung zuteil. Dieses Glück bedeutet eine große Verantwortung, stellt uns vor eine große Aufgabe — eine Aufgabe, die zum Aufgeben sich entwickeln muß.

Neben der erforderlichen wirklichkeitsgemäßen Grundeinstellung ist noch ein besonderes Training vonnöten, das geistige und willensmäßige Regungen teils zügelt, teils auflöst, teils weiterentwickelt.

Eine Unterscheidung und Weiterentwicklung der geistigen Fähigkeiten im buddhistischen Sinn veranschaulicht der Kommentar in einem sehr schönen Vergleich. Die Worte saññā (Wahrnehmung oder Vorstellung), viññānam (Bewußtsein), und paññā (Wissen), die an manchen Textstellen im gleichen Sinn gebraucht werden, unterscheiden sich an anderen. Gut ist es, sich dieses zu merken: Viññānam, im buddhistischen Sinn entwickelt, wird vipassanā, Klarsicht, d. h. Einsicht in die drei Merkmale „vergänglich, leidig, ohne ein Selbst"; paññā aber bedeutet das Wissen vom Weg (der Loslösung).

Buddhaghosa sagt im Kommentar zur Mittleren Sammlung (Papañcasūdanī) über paññā und viññānam: „Nach Grundlage, nach Gegenstand, nach Entstehen oder nach Vergehen eine Verschiedenheit zu zeigen, ist nicht möglich. Aber es gibt ein Gebiet für ein jedes dieser Dinge" (S. 339). Ferner über saññā, viññānam und paññā:

„Saññā (Wahrnehmung) betrifft nur das Wahrnehmen eines Gegenstandes als blau usw. Es ist nicht möglich, hier zur Durchdringung der Merkmale: vergänglich, leidig, nichtselbst zu

gelangen. Viññānam (Bewußtsein) erkennt ebenfalls den Gegenstand als blau usw., gelangt aber auch zur Durchdringung der Merkmale: vergänglich usw.; aber auch wenn man sich angestrengt hat, ist es nicht fähig, den Weg (der Loslösung) hervorzubringen. Auch paññā (Wissen) nimmt den Gegenstand als blau usw. wahr, gelangt zur Durchdringung der Merkmale: vergänglich usw., und durch Anstrengung bringt es auch den Weg (der Loslösung) hervor.

„Wie wenn auf dem Tisch eines Geldwechslers ein Haufen Geldmünzen läge und drei Menschen: ein unwissendes Kind, ein Dorfbewohner und ein großer Bankier würden den betrachten. Das kleine Kind erkennt nur das Verschiedenartige, Bunte, die eckige oder runde Form der Münzen; es erkennt aber nicht, daß dieses von den Menschen als ein Schatz betrachtet wird, der zum Lebensunterhalt und Genuß dient. Der Dorfbewohner erkennt ebenfalls das Verschiedenartige usw. und (weiß), daß dieses von den Menschen als ein Schatz betrachtet wird, der zum Lebensunterhalt und Genuß dient. Er weiß aber nicht: dieses ist falsch, dieses von zweifelhafter Güte, dieses echt, dieses vorzüglich gearbeitet. Der große Bankier aber erkennt sowohl das Verschiedenartige usw. wie den Wert und weiß auch, ob die Münzen echt usw. sind. Indem er dieses weiß, sieht er die Form, hört den Klang, riecht den Geruch, schmeckt den Geschmack, fühlt mit der Hand das Gewicht und weiß: in diesem Dorf ist das hergestellt oder in dieser Ortschaft, in dieser Stadt, am Abhang (wörtlich: im Schatten) dieses Berges, am Ufer dieses Flusses gearbeitet; und er weiß auch: von diesem Meister ist das angefertigt.

„So wie das unwissende Kind die Münzen sieht, so nimmt Wahrnehmung (saññā) nur den Gegenstand als blau usw. wahr. Wie der Dorfbewohner die Münzen sieht, so nimmt Bewußtsein (viññānam) den Gegenstand als blau usw. wahr und gelangt zur Durchdringung der Merkmale: vergänglich usw. Wie der große Bankier die Münzen sieht, so nimmt Wissen (paññā) den Gegenstand als blau usw. wahr, gelangt zur Durchdringung der Merkmale: vergänglich usw., und durch Anstrengung bringt es auch den Weg (der Loslösung) hervor" (S. 343/344).

Möchte uns dieser schöne Vergleich oft einfallen, damit wir die Dinge wirklichkeitsgemäß durchschauen und auf Grund dessen zur rechten Lebensführung fähig werden. L. v. M.

Ein einziger Gedanke

(Vesak 2483/1939.)

In einem christlichen Missionsblatt, das uns kürzlich jemand zusandte, lesen wir: „Der Buddhismus ist eine Religion, schwachen und weichen Menschen mit grauen Nebelschleiern das Leben zu verdecken, das Christentum ist eine Religion freudiger Kämpfer und Sieger". Wenn wir den Tag zur Erinnerung an die drei großen Ereignisse im Leben des Buddha, des zur Wirklichkeit Erwachten, feiern: die Geburt im Lumbinihain bei Kapilavatthu, die Vollerwachung unter dem Bodhibaum zu Uruvelā und das endgültige Verlöschen beim Zerfall des Körpers in Kusināra, so müssen wir wohl fragen, ob die Behauptung des christlichen Blattes richtig ist. Man ist bei uns im Westen vielfach der Meinung, der Buddhismus sei eine Art „Quietismus". Darunter ist zu verstehen der „Standpunkt des ruhigen, affektlosen, passiven Verhaltens, des willenlosen, widerstandslosen Sich-Ergebens in das Schicksal oder in Gottes Willen". Im Gegensatz dazu steht der sog. „Aktivismus" als die Ansicht, „daß der menschliche Wille die mechanische Kausalität der Natur in die bewußte Teleologie (Zielstrebigkeit) der Kultur umzuwandeln vermöge; praktisch die ethische Forderung, nicht zu ruhen, als bis die Zweckmäßigkeit alles Geschehens erreicht, die Natur im Menschen und durch ihn zur völligen Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung gelangt ist" *).

Nichts kann falscher sein, als den Buddhismus in seiner ursprünglichen Form mit der Passivität eines Quietismus gleichzusetzen; aber nicht weniger falsch wäre es, ihn als Aktivismus zu bezeichnen. Auch hier zeigt sich wieder die Einzigartigkeit der Buddhalehre; sie läßt sich nie in begriffliche Schemata fassen, die dem Wesen des begrifflichen Denkens entsprechend immer in Extremen verlaufen, wie hier: Passivität — Aktivität. Buddhismus ist Wirklichkeitslehre, d. h. er zeigt die Wirklichkeit zusammenfassend in all ihren Erscheinungsformen und Ursachen und ist selbst Form der Wirklichkeit. Dabei erstreckt sich der Begriff Wirklichkeit nicht nur auf grob-sinnliche Dinge, sondern erst recht auf die feineren und feinsten Untergründe für diese,

*) Nach Dr. Heinrich Schmidt, Philosophisches Wörterbuch, Alfred Kröner Verlag, Leipzig.

auf den eigentlichen Quell der Wirklichkeit als Wirken. Der Buddhismus erstreckt sich als Wirklichkeitslehre auch auf die Gefühle. Er berücksichtigt sie ebenso wie die körperlichen Vorgänge, die Wahrnehmungen und das Denken in seinen verschiedenartigen Schichten. Die innere Haltung ist dabei nicht ein behagliches, bequemes und weiches Sich-in-sich-selber-Verkriechen, eine mystische „Gefühlsduselei", sozusagen ein Mit-dem-Leben-schmollen, sondern der nüchterne und klare Blick für die Wirklichkeit und der unausgesetzte Kampf mit den Untergründen des Leidens bis zur völligen Überwindung. Diese Untergründe liegen im eigenen Lebensdurst. Daher sagt der Buddha zum ehrwürdigen Cunda: Es gibt diese verschiedenen Arten des glücklichen Weilens und der ruhevollen Stätten, die Sinnungen formhafter und formfreier Art. Sie sind sehr wertvoll; denn sie verschaffen uns ein glückliches Weilen schon in diesem Dasein. Aber die Hauptsache ist die Selbstläuterung, der Kampf mit dem Lebensdurst, der Ich-Sucht, die uns immer wieder drängt, uns durchzusetzen zu unserem eigenen Unheil und zum Unheil anderer Wesen. Wie aber ist Selbstläuterung beschaffen? „Die andern werden gewalttätig sein, wir stattdessen werden milde sein; die andern werden Leben rauben, wir stattdessen werden uns der Lebensberaubung enthalten; die andern werden Nichtgegebenes nehmen, wir stattdessen werden uns des Nehmens von Nichtgegebenem enthalten; die andern werden unkeusch leben, wir stattdessen werden keusch leben; die andern werden unwahre Rede führen, wir stattdessen werden uns unwahrer Rede enthalten; die andern werden verleumderische Rede führen, wir stattdessen werden uns verleumderischer Rede enthalten; die andern werden rohe Rede führen, wir stattdessen werden uns roher Rede enthalten; die andern werden leeres Geschwätz führen, wir stattdessen werden uns des Geschwätzes enthalten; die andern werden begehrlich sein, wir stattdessen werden begehrlos sein ..." (Majjh. 8).

Und in der Lehrrede Kītāgiri (Majjh. 70) mahnt der Buddha die nachlässig gewordenen Mönche, die ihm nicht mehr das rechte Vertrauen entgegenbringen, sich diesen Satz zu eigen zu machen: „Gern mag nur Haut und Sehnen und Knochen übrigbleiben; eintrocknen mag an meinem Leibe Fleisch und Blut! Was durch Mannesmut, durch Manneskraft, durch Mannesstreben erreichbar ist, nicht wird, bevor das nicht erreicht ist, die Tatkraft zum Stillstand kommen!"

Von Schwachheit und Weichheit oder von grauen Nebelschleiern, die das Leben verdecken sollen, ist hier nichts zu merken. Hier ist das, was das Leben immer bietet: Kampf. Nur geht der Kampf hier nicht mehr wie sonst auf die Außenwelt, die Eroberung der Außenwelt durch Waffen, Technik oder Wissenschaft, sondern der Kampf richtet sich gegen den „Hauserbauer“, den Schaffer anfangslosen Leidens, den „Drang, der mir im Busen wohnt“, wie der Dichter sagt; den Lebensdurst, wie wir nüchtern und wirklichkeitsgemäß sagen. Denn nur im Nichtwissen darüber, daß der Mensch vergeblich kämpft, wenn er sich auf die Außenwelt richtet, weil er es da mit Unendlichkeiten zu tun hat, denen gegenüber er ein Nichts ist, mag er noch so viel äußere Erfolge haben — nur in diesem Nichtwissen kann der Mensch den Kampf mit der Außenwelt führen, wie er es seit Anfangslosigkeit tut. Wahrhaft ersprießlich und erfolgreich kann der Kampf erst werden, wenn der Mensch sein Kampf- und Arbeitsfeld dahin verlegt, wo er nicht mehr ins Unendliche schweift; das ist seine eigene sogenannte Persönlichkeit. Diese fünf Greifegruppen, die sich selber Ich nennen in dem Wahn, sie seien Ausdruck eines ewigen Kerns, eines Unvergänglichen, während sie in Wahrheit rast- und restlos in der Veränderung begriffen sind, Vorgang der Ernährung, der ständig aus der Außenwelt Nahrung an sich reißt, körperlich und geistig, und die Abbauprodukte wieder an die Außenwelt abgibt — diese fünf Greifegruppen sind das Gebiet, das der einzelne Mensch ganz und gar umfassen und meistern kann. Und erst in dem Maße, wie er hier Meister wird und diesen wirklichen Sachverhalt verstehen lernt, kann er auch die Außenwelt verstehen. Denn die eigene Persönlichkeit ist durchaus ein Musterbild der Außenwelt, ja des ganzen Weltgeschehens, des sogenannten Weltalls. Mögen die Vorgänge in der Außenwelt von denen der eigenen Persönlichkeit in der äußeren Form noch so verschieden sein, grundsätzlich geht in der Außenwelt nichts wesentlich anderes vor als in der eigenen Persönlichkeit: restlose Vergänglichkeit, Veränderlichkeit, Entstehen und Vergehen auf Grund selbsttätiger „Impulse“, die immer wieder aufspringen und die wir an der eigenen Persönlichkeit eben als Lebensdurst bezeichnen und erleben.

Solange der Mensch diesen Schlüssel zum Geheimnis des Weltalls, diesen „Passepartout“, wie Dr. Dahlke sagte, nicht gefunden hat, muß er sich in seinem Streben, die Welt zu erobern,

notwendig zermürben, und das um so mehr, je stärker seine Tatkraft ist und je schärfer er sich sein Ziel vor Augen stellt.

Das kam mir in letzter Zeit in erschütternder Weise zum Bewußtsein an dem Schicksal eines Menschen, dessen Wirken man in gewisser Hinsicht ein westliches Gegenstück auf dem Gebiet wissenschaftlicher Forschung zu der großen Entdeckertat des Buddha nennen könnte. Besonders zwei Gesichtspunkte fallen dabei ins Auge und veranlassen mich zu diesem Vergleich. Der eine ist die außerordentliche Tatkraft in der Verfolgung des Zieles unter Zurückstellung der persönlichen Wünsche, die das Leben der Menschen sonst so beherrschen; der andere ist eine, wie es zunächst scheint, merkwürdige Übereinstimmung des Ergebnisses, nämlich die Erkenntnis, daß alles im Weltgeschehen in ständiger Veränderung und Umwandlung begriffen ist. Nur daß der Buddha diese Erkenntnis in der unmittelbaren Durchschauung der eigenen Persönlichkeit erreichte und damit zugleich die letzte Möglichkeit alles menschlichen Strebens verwirklichte: die Überwindung des Leidens; während im anderen Falle die Erkenntnis sich ganz auf die Außenwelt erstreckte und die bisherigen Anschauungen über die dort angeblich vorhandene Beständigkeit über den Haufen warf. Ich meine die Entdeckerin des Radiums, Madame C u r i e - S k l o d o w s k a.

Deren Lebensgeschichte hat ihre jüngste Tochter E v e C u r i e in einem Buch beschrieben, das im Verlag T h. K n a u e r N a c h f., Berlin, unter dem Titel „M a d a m e C u r i e, i h r L e b e n u n d W i r k e n" erschienen ist. Man sagt von der Frau im allgemeinen, sie sei nicht „schöpferisch" und meint damit die Unfähigkeit, ursprüngliche Werke vor allem auf dem Gebiet der Wissenschaft und der Kunst hervorzubringen. Sicher steht die Frau dem Mann in dieser Hinsicht nach. Irgend jemand hat gesagt, die Frau könne zwar keine Beethovenschen Symphonien schaffen, wohl aber einen Beethoven zur Welt bringen, was der Mann nicht kann. Dieser Satz kennzeichnet den wesentlichen Unterschied zwischen den Geschlechtern: der Mann als der mehr auf das Geistige gerichtete Mensch, die Frau als der mehr gefühls- und erdgebundene. Das kann man im großen und ganzen als Regel aufstellen. Aber keine Regel ohne Ausnahme. Und eine Ausnahme von der Regel ist Madame Curie, oder wie sie mit ihrem Mädchennamen hieß: Sklodowska.

Sie entstammte einer polnischen Gelehrtenfamilie, deren Vorfahren Bauern oder Grundbesitzer waren, und bis zu ihrem Lebensende hat Marie Curie die Vorliebe für das Landleben bewahrt. Allerdings viel stärker als diese war doch der Forscherdrang, der in der Familie durch den Vater, der Physikprofessor in Warschau war, von Jugend auf genährt wurde. Schon sehr früh fiel an ihrem Wesen die starke Fähigkeit zur Konzentration auf, die sie alles um sich her vergessen ließ, wenn sie sich in einen Gegenstand vertiefte, der sie innerlich in Anspruch nahm. Als Polin war sie katholisch erzogen worden, Glaube und Verstand müssen aber bei ihr schon von Anfang an im Kampf miteinander gelegen haben; denn der Glaube unterlag, als der frühe Tod der leidenschaftlich geliebten Mutter durch Gebete nicht aufgehalten werden konnte. Der verwitwete Vater suchte die vier unmündigen Kinder in einem mutterlosen Haushalt durchzubringen, so gut es ging. Mit kaum 17 Jahren erlangte Marie die Gymnasialreife; als Schülerin war sie immer an der Spitze mit ihrer vielseitigen Begabung. Die schwierigen finanziellen Verhältnisse der Familie veranlaßten sie, zunächst als Erzieherin zu wirken. Mit ihren Einkünften wollte sie ihrer ältesten Schwester das Studium in Paris ermöglichen helfen. Erst viel später, als sie schon 24 Jahre alt war und kaum noch mit dieser Möglichkeit rechnete, kam sie im Herbst 1891 nach Paris und begann mit größtem Eifer und unter schweren Entbehrungen ihr Studium an der Sorbonne: Mathematik, Physik und Chemie. Sie wollte das „Lizenziat" machen, einen unter dem Doktorgrad stehenden akademischen Grad, und zwar nicht nur eins, sondern gleich zwei. Danach war ihre Absicht, in die Heimat zurückzukehren, um an der Hebung des geistigen Niveaus ihres Volkes mitzuwirken. Zu dieser Zeit nahmen politische Ziele noch einen breiten Raum in ihrem Denken ein. Im Verlaufe der Studien wurde sie mit Professor Curie bekannt und arbeitete in dessen Laboratorium. Curie, ein Genie wie Marie, sah in ihr sofort den ebenbürtigen Geist, zu dem er sich sehr bald mit seiner ganzen Person aufs stärkste hingezogen fühlte. Nach langem Zögern erst entschloß sich Marie, seiner Werbung, ihm Lebensgefährtin zu werden, zu folgen und ihre Lieblingsidee, der Heimat zu dienen, aufzugeben; doch auch sie erkannte die Einzigartigkeit seiner Persönlichkeit. Und nun begann ein gemeinsames Arbeiten, wie es in der Geschichte der Wissenschaft kaum wiederzufinden ist. Diese Verbindung zweier genialer Menschen, die nur e i n Ziel kannten: den Fortschritt der Wissenschaft, überwand alle äußeren Schwierigkeiten, die andere Menschen für unübersteigbar gehalten hätten. Arbeit, Arbeit und nochmals Arbeit, das ist der Inhalt des Lebens dieser beiden Menschen. In den kurzen Pausen, die sie sich gönnen, fahren sie mit dem Rad aufs Land, übernachten in den Dörfern und vagabundieren umher, indem sie die öffentlichen und ausgetretenen Wege möglichst vermeiden. Denn auch Professor Curie ist ein Mensch, der in der freien Natur seinen inneren Ausgleich findet, sich an dem freien Blick einer Landschaft erholen, an Busch und Baum, Blume und Käfer freuen und erheitern kann. Er ist verträumter und weicher als sie, ein Außenseiter schon durch seine Vorbildung, die nicht den üblichen Weg ging. Aber er ist von beiden auch der Tiefere; er steht der Wirklichkeit näher als sie. Auch er ist starrsinnig, aber darin und in Ausdauer und Tatkraft übertrifft sie ihn. Im Verlauf ihrer weiteren Studien, als sie die Doktorprüfung machen will, stößt sie auf ein bisher noch wenig erforschtes Gebiet, gewisse Strahlungserscheinungen. Sie

verfolgt das Gebiet zunächst allein weiter. Aus den Wochen des Forschens und Experimentierens werden Monate, aus den Monaten werden Jahre. Immer neue Schwierigkeiten tauchen auf. Ihr Mann hat inzwischen seine eigenen Arbeiten beiseitegelegt und arbeitet nun gemeinsam mit seiner Frau weiter. Es gelingt ihnen, die seltsamen Strahlungsvorgänge immer mehr zu konzentrieren. Schon jetzt zeigt sich, daß die bisherige wissenschaftliche Auffassung von dem Aufbau der Materie nicht mehr zu halten ist. Die Lehre, daß die stoffliche Welt aus fest in sich ruhenden, unteilbaren Grundbestandteilen, den sog. Atomen, bestehe, erweist sich als falsch. Es zeigt sich, daß es gewisse elementare Stoffe gibt, deren Atome sich sichtlich mehr oder weniger schnell in andere Elemente umwandeln, ein Vorgang, den man mit Atomzerfall bezeichnet. Neue chemische Elemente, bisher unbekannte Metalle, kommen unter unglaublichen Mühen und Anstrengungen ans Tageslicht; sie senden konzentrierte Strahlen aus, die den Atomzerfall begleiten. Nur die konzentrierteste Form dieser Elemente will sich nicht zeigen. Und hier ist es, wo Frau Curie ihren Mann an Starrsinn und Energie noch übertrifft. Er möchte nach der jahrelangen Sisyphosarbeit eine Pause machen, ihm genügt es, das Wirken, die Naturerscheinungen in ihrem Zusammenhange zu erkennen, an der stofflichen Realität liegt ihm weniger. Sie aber muß den Stoff „chemisch rein" darstellen. Deshalb ruht sie nicht eher, als bis auch dieses Ziel erreicht ist. 1902 gelingt es ihr, ein Dezigramm des neuen chemischen Elementes herzustellen, das die Entdecker „Radium" nennen. „Den ungläubigen Chemikern — es gab deren noch immer einige — bleibt nichts anderes mehr übrig, als sich vor den Tatsachen zu beugen und vor der übermenschlichen Beharrlichkeit einer Frau", sagt die Verfasserin der Lebensbeschreibung.

Inzwischen hat Frau Curie auch die Leiden und Freuden der Mutterschaft auf sich genommen. 1898 hat sie ein Mädchen zur Welt gebracht, nach einigen Jahren folgt ein zweites.

Ihre Umgebung erleichtert den beiden Forschern ihre Arbeit in keiner Weise. Die Öffentlichkeit in Frankreich kümmert sich wenig um diese beiden „Idealisten von reinstem Wasser", die nicht imstande sind, persönlichen Vorteilen nachzujagen. So reiben sie sich weiter auf, indem sie neben ihrer Forschertätigkeit jeder noch einen Lehrerposten ausfüllen, um die Mittel für die kostspieligen Forschungen heranzuschaffen. Daneben muß Madame Curie auch für den Haushalt sorgen. Sie kann sich nur die allernotwendigsten Hilfskräfte dafür gestatten. Das stete Kreuz für beide aber ist das unzureichende Laboratorium, in dem sie unter den Unbilden der Witterung und den Mängeln der Einrichtung schwer zu leiden haben. Unermüdlich arbeiten sie täglich 12, 14 und mehr Stunden weiter. Allmählich wird ihre Entdeckung nun bekannt. Sie werden berühmt. Haben sie bisher mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt und unter härtesten Bedingungen schwere körperliche und geistige Arbeit geleistet, so leiden beide jetzt unter der Flut des Ruhmes, die ihnen kaum eine freie Stunde läßt. Beide sind für ein Leben der Arbeit in der Zurückgezogenheit und Einfachheit geschaffen, aber nicht für öffentliche Kundgebungen, Interviews und Versammlungen. Ihr ganzes Denken und Trachten gilt der wissenschaftlichen Forschung, dem Radium und seiner weiteren Erforschung.

Mitten aus dieser Arbeit wird Pierre Curie im April 1906 herausgerissen. Fast ständig in seine Grübeleien und Berechnungen vertieft, gerät er auf der Straße unter ein Lastfuhrwerk, das ihm den Schädel zertrümmert. Für Marie ist der Schlag entsetzlich. Sie ist mit dem Gefährten in den Jahren des Zusammenlebens so verwachsen, sie sind beide derart ineinander aufgegangen, daß sie den Verlust nicht fassen kann. Doch sie ist weit entfernt davon, dieses furchtbare Geschick zum Anlaß zu nehmen, über den Wert und Sinn des Lebens nachzudenken, sich darüber Rechenschaft abzulegen, ob der Erfolg die übermenschliche Arbeit, die sie geleistet haben, wert ist. Nach einer kurzen Zeit der inneren Lähmung rafft sie sich auf und wirft sich mit erneuter Kraft auf die Arbeit. Eine ihr angebotene Ehrenpension lehnt sie ab. Sie könne ihre Kinder und sich selber unterhalten. Da entschließt man sich, ihr das Amt, das ihr Mann in den letzten Jahren innehatte, eine Professur an der Sorbonne, zu übertragen. Sie ist der einzige Mensch, der die gemeinsame Arbeit in richtiger Weise fortsetzen kann und wirkt nun als einzige Frau an der Stelle, wo sie vor 15 Jahren zu Füßen der von ihr verehrten Lehrer saß. Aber mit dem Tode ihres Gefährten vollzieht sich allmählich eine Wandlung in ihr. Verschlossen und starrsinnig ist sie immer gewesen. Leidenschaftlich und zartfühlend, wie sie ist, schützt sie sich so gegen den Ansturm von außen. Mit 21 Jahren schrieb sie in einem Brief: „Wesen, die wie ich alles so intensiv empfinden, und die nicht die Möglichkeit haben, diese Naturanlage zu ändern, müssen sie wenigstens so viel wie möglich zu verbergen trachten ..." Zweimal ist sie, wie ihre Tochter schreibt, „der Wärme der Familienatmosphäre beraubt worden, durch die Auswanderung erst, dan durch den Tod des Gatten". Ihr Wesen wird immer verschlossener, wenn sie an Versammlungen und riesenhaften amerikanischen Kundgebungen teilnimmt, um die zu ihren Forschungen notwendigen großen Mittel zusammenzubringen. Während des Krieges, der sie wie alle wohldenkenden Menschen als furchtbares Unheil überrascht, setzt sie all ihre Kräfte bis zur Erschöpfung ein, um in den Lazaretten Röntgenstationen einzurichten, welche die chirurgischen Eingriffe erleichtern sollen. Nachdem sie vorher (1903) schon zusammen mit ihrem Mann und einem andern Forscher den Nobelpreis für Physik erhalten hat, erteilt man ihr 1911 auch den für Chemie, ein einzigartiger Fall. Das meiste davon wird bei den kostspieligen Forschungen verbraucht, der Rest geht durch den Krieg verloren. Nach dem Kriege wächst ihr Ruhm immer mehr. Für sie bedeutet er nichts. Sie kennt nur eins: die Arbeit im Dienste der wissenschaftlichen Forschung, von der sie besessen ist. Dabei ist sie eine zartfühlende Mutter, hat auch über die Erziehung der Kinder ihre eigenen, originellen Ideen, die wenigstens z. T. durchgeführt werden. Um die Mitte der fünfzig Jahre (1920) steht sie unter dem Druck eines schweren Augenleidens, wie allmählich überhaupt ihr Gesundheitszustand immer zarter wird, obwohl sie sich durch Sport erstaunlich beweglich hält; durch stärkste, eiserne Energie überwindet sie alle Schwierigkeiten immer wieder. Auch nach der Augenoperation arbeitet sie sich wieder „zum Licht" durch. 1927 schreibt sie in einem Brief an ihre älteste Schwester: „Manchmal geht mir der Mut aus und ich sage mir, ich sollte aufhören zu arbeiten, aufs Land ziehen und mich mit Gartenbau beschäftigen. Doch tausend Bande halten mich fest, und ich weiß nicht, ob ich mich so einrichten könnte. Ich weiß

auch nicht, ob ich, selbst wenn ich wissenschaftliche Bücher schreibe, das Laboratorium entbehren könnte . . ." Aber mit der Zeit erschöpfen sich doch ihre Kräfte. Wahrscheinlich infolge der ständigen Einwirkung des Radiums hat sich die Blutbeschaffenheit ungünstig verändert. 1934 wirft es sie aufs Krankenbett. Die berühmtesten Ärzte rätseln an ihrem Leiden herum, für das sie keinen Namen wissen. Sie macht auf deren Anraten unter größten Anstrengungen noch eine Reise ins Gebirge — vergeblich. Die Kräfte sind verbraucht. Das Fieber steigt. Madame Curie aber hofft auf Genesung. Vorher, in den letzten Jahren, hat sie den Gedanken an den Tod oft geäußert. Jetzt denkt sie nicht an Sterben. Der Todeskampf beginnt, ohne daß sie es ahnt. Über die letzten Stunden schreibt ihre Tochter: „Sie offenbaren die furchtbare Widerstandskraft eines Wesens, dessen Gebrechlichkeit bloß äußerlich war, eines Herzens, das in dem Körper, aus dem die Lebenswärme flieht, unermüdlich, unerbittlich weiterschlägt. Sechzehn Stunden lang halten der Arzt und Eve die eiskalten Hände einer Frau, von der weder Leben noch Tod etwas wissen wollen. Als die erste Morgenröte die Bergspitzen überschimmert, die Sonne ihren Weg durch einen wunderbar klaren Himmel antritt, das volle Licht eines strahlenden Morgens das Zimmer und das Bett überflutet, das verfallene Gesicht und die verlöschenden Augen streift, steht das Herz endlich still." Noch ihr letzter Gedanke gilt dem Radium, der weiteren Erforschung der Geheimnisse des Atoms und dem Laboratorium.

Wenn ein Mensch von einem einzigen Gedanken so erfaßt wird, daß er ganz von ihm besessen ist, so ist das immer bedeutend. Freilich kommt es auf die Art, die Güte des Gedankens an. Man kann auch von einem bösen, verbrecherischen Gedanken besessen sein. Dann steht dieser Mensch oder dieses Wesen ganz im Banne der Lebenstriebe, die ihren stärksten Ausdruck im Ich-Begriff finden. Wertvoll wird die Konzentration auf einen Gedanken erst dann, wenn dieser Gedanke den Menschen von der Ich-Sucht abzieht. Wie es nun in der Wirklichkeit überall Grade und Unterschiede gibt, so auch hier. Bei Frau Curie und ihrem Mann ging das Streben ganz auf die Erforschung der Außenwelt. Um in diesem Streben so aufzugehen, wie die beiden Forscher es taten, muß man ein so — ich möchte sagen: kindlich-naives Vertrauen zum Leben und seinem Wert haben, wie wir es bei allen bedeutenden Wissenschaftern finden. So war es auch bei dem Forscherpaar Curie. Mit der naiven Lebensgläubigkeit verbanden sie aber eine außerordentliche Bereitschaft, die eigene Person gegenüber der Idee ganz zurückzustellen. Selbstentäußerung und Selbstaufopferung in einem Maße, wie es bei einem auf die Erforschung der Außenwelt gerichteten Menschen kaum zu überbieten ist, stellt diese beiden, ganz besonders Frau Curie, in die Reihe der bedeutendsten Menschen, wenn auch ihr Ziel von einem

tieferen Gesichtspunkt aus zweifelhaft ist. Dazu kommt die merkwürdige Tatsache, daß gerade diese beiden Menschen, die buddhistisch betrachtet ihrem früheren Wirken nach in einzigartiger Weise aufeinander abgestimmt gewesen sein müssen, als Ergebnis ihrer Forschungen im Grunde nichts anderes fanden als die rastlose Veränderlichkeit und Vergänglichkeit dessen, was bisher als unveränderlicher Grundbestandteil des Stofflichen gegolten hatte: des Atoms. Gewiß hat die Entdeckung des Radiums für Technik und Medizin eine große Bedeutung gewonnen, aber das sind Dinge, worüber man sehr verschiedener Meinung sein kann.

Uns kann es nicht wundern, daß das Forscherpaar Curie in einer bisher ungeahnten Tiefe der Außenwelt auf die Vergänglichkeit stieß. Wir sind vom Buddha darüber belehrt worden, daß es nur Veränderlichkeit und Vergänglichkeit gibt, sei es an der eigenen Persönlichkeit, sei es in der Außenwelt. Nirgends gibt es einen wesenhaften, unvergänglichen Kern. Das eben hat auch der Buddha in seiner unvergleichlichen Lassenstat erkannt. Auch ihn nahm ein einziger Gedanke in Anspruch, der Gedanke, in der Durchschauung und Durchdringung der Wirklichkeit das Leiden zu überwinden, dem alle Lebewesen ausgesetzt sind: Altern, Krankheit und Sterben mit all ihren Begleiterscheinungen. Auch der Prinz Siddhattha ging mit dem außerordentlichen Mut und der Tatkraft ans Werk, die nur ein Mensch aufbringen kann, der ganz von seiner Aufgabe erfüllt ist. Auch er fand nichts anderes als die restlose Vergänglichkeit alles Weltgeschehens, als dessen Musterbild er die eigene Persönlichkeit erkannte. Aber wie ganz anders das Ergebnis bei ihm, der als unvoreingenommener Wahrheitsforscher auf die Suche ging, der nicht an die Unendlichkeiten der Außenwelt Fragen stellte, auf die es nur Antworten gibt, die zugleich neue Fragen sind, sondern dem Leben selber die Frage nach seiner Daseinsberechtigung vorlegte. Beim Buddha wie bei den Entdeckern des Radiums ist die Antwort: Vergänglichkeit, Umwandlung, Veränderlichkeit. Aber Madame Curie erschüttert diese Antwort nicht in ihrem naiven Lebensglauben und damit in ihrem Ich-Wahn. Geblendet steht sie vor den geheimnisvollen Radiumstrahlen. Der Buddha dagegen als der nüchterne Wirklichkeiter erreicht, was in historischen Zeiten vor ihm noch niemand erreicht hat, der zu gleicher Zeit die Fähigkeit besaß, seine Erkenntnis andern mitzuteilen: der Buddha erreicht die rest-

lose Aufhebung des Leidens in der Überwindung des Lebensdurstes. Wie anders daher auch sein Sterben, oder wie es in buddhistischer Ausdrucksweise heißt: das endgültige Verlöschen beim Zerfall des Körpers. Ein Mensch, der seinen Schwerpunkt seit Jahrzehnten in sich hat, von keiner Erregung irgendwelcher Art mehr erschüttert worden ist, kommt endgültig zur Ruhe. Eine anfangslose Kette von Daseinsformen verklingt ohne Mißklang, ohne Krampf, ohne Todeskampf. Dagegen das Sterben der Forscherin, deren letzter Gedanke bei aller Aufopferung doch dem Festhalten am Lebenswerk gilt. Das ist an dem ereignisreichen Leben der Forscherin wohl das Erschütterndste. Ist ihre Opferbereitschaft ein Vorbild auch für uns in unserem Streben nach Überwindung des Leidens, so ist ihr starres und krampfhaftes Festhalten an den Dingen, die ihren Lebensinhalt ausmachten, eine Warnung für uns. Denn dieses Festhalten ist nur Ausdruck des Mangels an Wirklichkeitssinn, sozusagen die Projektion des Ich-Wahns auf die Außenwelt.

Wir sind vom Buddha darüber belehrt, daß „alle Dinge nicht Genüge bieten". Als der große Geber Anāthapindika seinen Tod herannahen fühlt, läßt er den ehrwürdigen Sāriputta bitten, zu ihm zu kommen. Dieser gibt ihm eine einzigartige Belehrung, in deren Verlauf er sagt: „Daher, Haushaber, hast du dich so zu üben: Nicht an der Form werde ich haften, und nicht von der Form abhängig sein wird mein Bewußtsein. So, Haushaber, hast du dich zu üben. — Daher, Haushaber, hast du dich so zu üben: Nicht an der Empfindung — nicht an der Wahrnehmung — nicht an den Begriffsbildungen — nicht am Bewußtsein werde ich haften, und nicht von der Empfindung — der Wahrnehmung — den Begriffsbildungen — dem Bewußtsein abhängig sein wird mein Bewußtsein. So, Haushaber, hast du dich zu üben . . ." (Majjh. 143). Der Haushaber Anāthapinkdika wird dadurch so erschüttert, daß er in Tränen ausbricht. So tief geht diese Belehrung an die Wurzel der Wirklichkeit.

Am Vesaktage wollen wir erneut den Entschluß fassen, uns diese Belehrung immer wieder vor Augen zu halten und unser Leben danach einzurichten, zu unserem Heil und zum Heil vieler anderer Wesen.

Verehrung ihm, dem Lehrer!

K. F.

Mittel und Wege der Selbsterkenntnis

Von B. Sch.

(4. Fortsetzung.)

Lokiya: Bei der überragenden Bedeutung, die in jeder großen Lehre die Persönlichkeit des Lehrers einnimmt, liegt der Gedanke nahe, an ihr als an einem Ideal ein Maß zu haben für Selbsterkenntnis. Mag die Geschichte um jede große Persönlichkeit den Kranz der Legende geflochten haben, so erscheint mir die Ehrfurcht als ein Gefühl für Abstand, das jeder Verehrende seinem Ideal entgegenbringt, gute Vorbedingung für die Erkenntnis des eigenen Wesens.

Dhammika: Im voraus möchte ich Ihnen erwidern, daß der Buddha in diesem Sinne nicht mit „Idealen" gleichzusetzen ist. Inwiefern er kein Ideal ist, wird sich noch erweisen; die schuldige Verehrung dem Erhabenen gegenüber wird dadurch nicht beeinträchtigt. Wenn Sie im Ideal ein Mittel für die Selbsterkenntnis zu haben glauben, darf ich Sie wohl fragen, was Sie unter einem Ideal überhaupt verstehen?

L.: Im Ideal sehe ich, kurz gesagt, ein Musterbild und darum ein Vorbild für den denkenden Menschen.

Dh.: Das mithin in einem Wertverhältnis zur eigenen Lebensgestaltung steht.

L.: „Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll, solang er das nicht ist, ist nie sein Friede voll." Ich erinnere, dies Zitat einst als Schüler zu einem deutschen Aufsatz verarbeitet zu haben.

Dh.: Da würde es mich interessieren zu wissen, falls Sie sich auch noch der Ausführung dieses Themas erinnern, wie Sie heute zur Arbeit von damals stehen.

L.: Die Vorbilder der Jugend bedeuten mir heute keine Ziele mehr für das Mannesalter, so begeistert man damals auch von ihnen war.

Dh.: So sind also die Ideale wandelbar, dem Lebensalter des Einzelnen und den Zeitepochen der Völker nach, wie die Geschichte lehrt. Zudem wird ein und dasselbe Ideal zur selben Zeit von den Einzelnen verschieden gesehen. Denken Sie an Goethe und an die Wandlung seines Bildnisses. Was aber so wandelbar ist, wird sich auch als Richtmaß für die Erkenntnis des eigenen

Innenlebens nicht als haltbar erweisen, aus diesem Grund und aus einem andern. Jedes Ideal regt in uns ein Streben an, es zum Ziel zu nehmen, so daß man Gefahr läuft, die Selbsterforschung, auf die es abgesehen, auf die „abgezielt" wird, aus dem Auge zu verlieren. Das Ideal ist doch nur als Weg dahin gedacht.

L.: Leitbilder müssen natürlich auch dem Weg voranleuchten, sie sollen nicht sein Ziel sein. Ihr Allgemeincharakter, der im Bilde einige wenige Züge so stark ausprägt, daß andere nicht mehr bemerkt werden, läßt dies schon nicht zu.

Dh.: Dieser Allgemeincharakter muß notwendigerweise immer leerer und abstrakter werden, je weiter Sie ihn ausdenken. Sie laufen Gefahr, in eine unendliche Reihe zu kommen, wie es überall da ist, wo man Begriffe setzt, die von Oberbegriffen übergipfelt werden. So ist das Mahāyāna vom Ideal des Buddha Shakyamuni zu Amitabha, von Amitabha zu Amitayu gekommen und wird sich weiter überflügeln, wenn nicht das Dogma die Reihe willkürlich abbricht. So werden Sie von einem Ideal zum andern gezogen. Wovon wollen Sie sich bei der Vielzahl der Ideale, die sich Ihnen zur Wahl stellen, überhaupt leiten lassen?

L.: Das Ideal muß natürlich in einer besonderen Beziehung zu mir stehen, wenn es mir zur Selbsterkenntnis verhelfen soll.

Dh.: Es soll also Ihnen gemäß sein; den andern mag ein anderes Ideal leuchten? Der Gedanke der Selbstgemäßheit wird jeden, der nicht die rechte Einsicht in die Natur des Selbst hat, zum Individualismus hin- und ihn von der Wirklichkeit abführen, die ein Ich und ein Mir-Gehöriges im tiefsten Grunde ausschließt. Ich möchte Ihnen Raskolnikoff in Dostojewskis gleichnamigem Roman anführen, der auch glaubte, das Ideal eines Napoleon wäre ihm gemäß, und am Ende doch genötigt war, es aufzugeben, weil er sich selbst nicht darin finden konnte.

L.: Und doch entsprechen ideale Vorbilder einem tiefen menschlichen Bedürfnis. Es hat sie zu allen Zeiten gegeben; sie haben bei allen Völkern gewirkt, haben neues Leben entfaltet, ganzen Kulturen neue Impulse verliehen und den Besten ihrer Zeit den Weg zu echtem Menschentum gewiesen.

Dh.: Das mag schon sein, obwohl es dem Kritiker des Ideals nicht schwer fallen dürfte, Ihnen auch die Kehrseite aufzuweisen. „Habt ihr euch jemals gefragt, wie teuer sich auf Erden die Aufrichtung jedes Ideals bezahlt gemacht hat? Wieviel Wirklichkeit

immer dazu verleumdet und verkannt, wieviel Gewissen verstört werden mußte?" (Nietzsche).

L.: Sie denken an Wirkungen des religösen Idealismus.

Dh.: Der mit jedem Idealismus den Glauben an das Ideal gemeinsam hat. Jeder derartige Glaube ist aber ein Glaube an ein Sein. Ideale versinnbildlichen mithin ein Sein; es erwächst Ihnen somit die Aufgabe, die Beziehungen aufzuweisen zwischen diesem Sein und dem eigenen lebendigen Wirken und umgekehrt zwischen dem Werden und dem Sein.

L.: Eine unmögliche Aufgabe, ich gebe es zu, doch kann ich mir den Menschen so ohne Vorbilder schlecht denken.

Dh.: Sie können sich Leben ohne Ideale nicht denken; wir werden auch bald erkennen, warum nicht. Doch hat es auch in Ihrem Leben eine Zeit gegeben, wo Sie noch keine Ideale hatten.

L.: Ein gewisses Alter der Kindheit kennt sie nicht; aber Kinder haben wohl noch keinen Sinn für Selbsterkenntnis, folglich haben sie auch keine Ideale nötig.

Dh.: Es gibt noch einen andern Grund, warum Kinder nicht idealisieren. Die Entwicklung hat sie noch nicht zur Begriffsgestaltung im Sinne der Ideenbildung geführt, mit denen man sich den Zugang zur Wirklichkeit verbaut. Sie kennen noch keine Ideen. Was man nicht kennt, dessen ermangelt man nicht. Wo aber kein Mangel empfunden wird, da ist auch kein Bedürfnis vorhanden. Im Grunde gehen alle Ideale auf ein Bedürfnis zurück, auf eine Idealbedürftigkeit des Menschen, auf seine Ergänzungsbedürftigkeit. Und wie z. B. der Mann im Weib, das Weib im Mann das Ideal sieht, durch das man sich ergänzen möchte, so besteht diese Ergänzungssucht auch in der Beziehung zwischen dem Einzelnen und seinem Ideal. Ergänzungssucht ist nur ein anderer Name für den Durst, den Trieb nach Vereinigung, vom erscheinungsgemäßen Ausdruck der Vereinigung in der Liebe bis zur gedanklichen Zeugung mit dem Ideal. „In Abhängigkeit vom Durst kommt es zum Ergreifen, in Abhängigkeit vom Ergreifen entsteht Werdesein, in Abhängigkeit von Werdesein Geburt. Geburt aber ist Geburt eines neuen Lebensmomentes, eines neuen Wertgefühls, einer neuen Ichsage, die Durst-verursacht, vom Durst nach Leben bedingt ist. Darum war Ihr Lobgesang der Ideale ein Preislied des Lebens, in dessen Dienst sie stehen. Sie sind geradezu Musterbilder des Lebens, in denen Leben sich selber zeugt und gestaltet, begreift, sich verherrlicht und ideali-

siert. Ideale sind Inbegriffe des Lebens selber. Was sich aber nur selber will, sich stets selber setzt, das kann nicht hinter sich selber kommen. Ideale führen nicht zur Selbsterkenntnis. Sie sind eine Form der Begriffe, hinter denen Nichtwissen steht. „In Abhängigkeit vom Nichtwissen die Begriffe."

L.: Gewiß sind die Ideale sehr lebensgebunden und haben diesen zeugenden Charakter; aber es liegt ein Anreiz in ihnen, der es schwer macht, auf sie zu verzichten, heißen sie nun Geist, Vernunft, Tugend, Macht, Schönheit, um nur wenige zu nennen. Sie versprechen etwas. „Das Schöne verspricht Glück!"

Dh.: Aber leider nicht Wahrheit im Sinne der Selbsterkenntnis. Es lügt nur zu oft und täuscht den am schmerzlichsten, der am stärksten in das Ideal verliebt ist. Lassen Sie sich nicht durch noch so schöne Ideale blenden; denn Vorbedingung für wirkliche Selbstfindung ist Unvoreingenommenheit. Fehlt diese, dann sind der Selbsttäuschung Tür und Tor geöffnet. Was aber das versprochene Glück betrifft, so mögen Sie gerade daran erkennen, wie sehr Sie hinters Licht geführt worden sind. Glück täuscht einen Zustand beständiger, unwandelbarer, unveränderlicher, ewiger Freude, ewiger Lust vor, der damit jeder Wirklichkeit spottet. Aber „vergänglich, ihr Mönche, sind die Lüste, voll von Leiden, voll von Verzweiflung, Elend ist mehr daran." Warum aber sind die Lüste, ist die Freude vergänglich, warum die Freude leidvoll? Weil sie bedingt entstanden ist, ein Kind des Nichtwissens, Berührung-entstanden. „Da sind die durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Formen — die durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Töne — die durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Gerüche — die durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Geschmäcke — die durch den Körper ins Bewußtsein tretenden Berührungen — die durch das Denken ins Bewußtsein tretenden Begriffe, die erfreulichen, entzückenden, reizenden, lieblichen, lustvollen, leidenschaftigen; wenn daran der Mönch sich ergötzt, es bejaht, daran festhält, so springt ihm aus diesem Ergötzen, Bejahen, daran Festhalten Freude auf; mit der Entstehung der Freude, Punna, Entstehung des Leides, sage ich." (Punnas Unterweisung, Majjh. 145.)

„Lust schafft Beschränkung!" Die hohe Spannung des Ideals zum Leben führt leicht zu dessen Vergewaltigung. Idealisten sind Kämpfer, Kampf aber gebiert Haß. Auch „Haß schafft Be-

schränkung". Der Glaube ans Ideal aber stärkt das Nichtwissen über sich selber, stärkt den Ich-Wahn, und „Wahn schafft Beschränkung". Diese drei sind Blendungen des Bewußtseins. Diese drei sind abzutun, wenn Denken, Bewußtsein für seine Aufgabe frei werden soll, wenn Wirklichkeit sich in ihm selbst erkennen soll. Auch hier heißt es kämpfen, in rechter Art kämpfen mit sich selbst in „vier rechten Kämpfen", das Bewußtsein züchten im Kampf zur „Vermeidung" (der noch nicht aufgestiegenen üblen Gedanken), im Kampf zur „Überwindung" (der aufgestiegenen üblen Gedanken), im Kampf zur „Erweckung" (der noch nicht aufgestiegenen guten Gedanken) und im Kampf zur „Erhaltung" der aufgestiegenen guten Gedanken). Oder in etwas anderer Darstellung: „Vermeidung" als Sinneszügelung, „Überwindung" als Vertreibung schlechter Gedanken, „Erweckung" der Glieder der Erleuchtung und „Erhaltung" von Vorstellungen, die zur Überwindung von Lust, Haß und Wahn geeignet sind.

L.: Sie fordern einen hohen Preis für die Selbsterkenntnis. Lust, Haß und Wahn sind Leben gleichsam selber; sie aufgeben heißt, dem Leben entsagen, heißt, es gründlich entidealisieren.

Dh.: Um der Wahrhaftigkeit, um des wahren Wissens willen sich selber gegenüber, das nur durch Aufgabe aller Illusionen möglich ist, um des Einklangs willen dessen, das ich bin, mit dem, wofür ich mich halte.

L.: Aber braucht mein Denken denn dem Ideal zu verfallen, brauche ich ihm hörig zu werden? Kann ich es nicht als Norm gelten lassen, ohne mich mit ihm zu mischen in dieser Werdelust?

Dh.: Sie glauben immer noch, in diesem Begriff einen Standpunkt zu haben sich selber gegenüber, auf den man sich nur zu versetzen brauche, um zu unterscheiden zwischen dem, was man ist, und dem, wofür man sich hält. Grund dafür ist Ihr immer noch nicht aufgelöster Ichwahn. „Ich" versetze „mich" ist schon unrichtig; richtig gestellt heißt es: der Lebensvorgang versetzt sich selber, tritt scheinbar im Selbstbewußtsein sich selber gegenüber. Bei Ihrem Verfahren jedoch werden sich Ihnen gewiß Erfahrungen ergeben in Form fertiger Begriffsbildungen. Das Erfahren selber aber (als Vorgang), das Idealisieren, das Bilden, das Gestalten dieser Dinge wird ausgeschlossen bleiben, weil dieses Erfahren das Bewußtsein selber ist und nur e r l e b t werden kann im triebfreien Bewußtwerden, im Erleben dieses Ineinanderüber-

gehens von Begriff und Gegenstand, von Ideal (als Bewußtsein) und Leben (als Geistform), von Sichselbstwissen (als Bewußtsein) und Selbstwerden (als Geistform). In diesem Erlebnis des Einklangs dessen, was man ist (Geistform), und dem, wofür man sich hält (Bewußtsein), hat es ein Ende mit allen Selbsttäuschungen. Hier begreift sich das Einzelbewußtsein selber als durch und durch Wachstum, hier erkennt Wirklichkeit sich selber, kommt zu sich selber. Glauben Sie aber immer noch nicht, auf Ihr Ideal als Maßstab für rechte Selbsterkenntnis verzichten zu können, so wird Ihnen das begegnen, was Nietzsche in seinem Gedicht „An das Ideal" gestand: „Wen liebt' ich so wie dich, geliebter Schatten! Ich zog dich an mich, in mich — und seitdem ward ich beinah zum Schatten, du zum Leibe". Da haben Sie das ganze Verhältnis von Ideal und Lebensvorgang, das sich abspielen wird, solange es Nichtwissen zur Vorbedingung hat.

(Schluß folgt.)

Pessimismus

Tante Roni saß am Fenster und stopfte Strümpfe, und der Onkel in der Sofaecke rauchte die Pfeife. Es war so still im Zimmer, daß man die Fliegen summen hörte; draußen sangen die Vögel und gackerten die Hühner. Tante Roni sah angestrengt durch die Brille, die ganz vorn auf ihre Nase gerutscht war, und schob das Kinn etwas vor; die Stirn war kraus und der Mund hatte sich etwas schief geöffnet; ein Bild der Mühseligkeit, wenn nicht der kleine Haarknoten schräg-oben-hinten etwas vergnügt ausgesehen hätte, obwohl er das lange, schmale Gesicht noch zu verlängern schien.

Tante Roni war ihrer Natur nach eine Pessimistin. Wer ihr das jedoch gesagt hätte, über dessen Urteilsvermögen hätte sie eine sehr pessimistische Meinung gehabt — aber darum ja gerade!

Es klopfte an die Tür, kurz und kräftig, und Neffe Michael trat herein, frisch und munter mit den langen Schritten seiner sechzehnjährigen Beine, die in hohen Stiefeln steckten. Neffe Michael war ein unverbesserlicher Optimist — das war Tantes Ansicht über ihn. Und wenn sie ihm das sagte, so stieg sein Ver-

trauen in ihre Urteilsfähigkeit und Menschenkenntnis bei ihm ins Ungeheure — aber darum ja gerade!

„Schönsten, besten Morgen, Herrschaften", so grüßte Michael. Tante Roni erwiderte den Gruß nur stumm. Ihr Gesicht wurde ein wenig länger, und gedehnt kam's von ihren Lippen: „Ach! Heute kommst du schon? Ich dachte, du kämst erst morgen!" — „Kann morgen nicht, Tantchen! Machen morgen eine Fahrt ins Blaue. Darum muß ich heute schon zu Zottke und bin von der Münde gekommen." — „Ach!" Tantes Gesicht wurde noch etwas länger — „zu Mittag bleibst du? Nun habe ich ja gar nichts für dich zu essen!" — Michael lachte vergnügt: „Schad't doch nichts, Tantchen, Mutter schickt dir hier frische Flundern mit." Er hielt ihr ein dickes Paket in Zeitungspapier hin, das schon bedenklich durchgefeuchtet war. Tante Roni legte die Hände auf die Strümpfe in ihrem Schoß. Nach unten ging das Gesicht nicht mehr zu verlängern, sie zog also die Augenbrauen in die Höhe: „Flundern? Ach! Dann muß ich die ja noch ausnehmen!" — „Nö, Tante, tut nicht mehr nötig, die Fischfrau hat sie schon ausgenommen, alles sauber." Und nun glaubte Michael gewiß alles recht gemacht zu haben. Er schlug diensteifrig die Hacken zusammen. — „Ausgenommen?" — Tante richtete sich hoch. „Ach, dann habe ich ja nichts für meine Hühner!" — Da war's um Michael geschehen. Er lachte der betrübten Tante hemmungslos und ohne allen Respekt ins Gesicht: „Na schön, Tante, das nächstemal bring' ich dir die Kaldaunen extra, gesalzen und gepfeffert für deine Puten mit." Tante sah sich hilflos nach dem Onkel um. Da saß er regungslos in der Sofaecke und schmunzelte so eigen, daß sie merkte, er stand mehr auf Michaels Seite, und sie hatte von ihm keinen moralischen Beistand zu erwarten. Sie nahm also schweigend die Flundern und wandte sich der Türe zu. Die Küchentür klappte. Michael sah hinterdrein. Hatte er Tante gekränkt? Das mußte er entschieden wieder gutmachen. Er schwenkte sein rechtes Bein, machte linksum kehrt und trollte sich nach der Küche. Bald hörte man den alten Küchentisch knacken. Das tat er immer, wenn Michael sich darauf setzte, und Michael tat das auch immer. Still war es einen Augenblick. Michaels Blick fiel auf die alte Küchenwaage ihm gegenüber auf dem Bord. Die eine Schale hing tiefer als die andere, obgleich beide leer waren. In Gedanken setzte Michael seine Tante auf die tiefe Schale. Er furchte ein wenig die Stirn, nicht aus Verdruß, sondern

nur Nachdenkens halber, und baumelte mit den langen Beinen. „Tante, weißt du was?“ — „Na?“ Tante schnitt die Flossen ab. „Du müßtest eigentlich Buddhistin werden.“ — „Waas?“ Tante wußte nicht, was das war, aber entschieden war es etwas, das man zunächst einigermaßen pessimistisch aufnehmen mußte. „Ja, sieh mal, Professor Zottke hat uns das auseinandergesetzt. Den Buddhisten ist das Leben nicht schön genug — überhaupt nicht. Am ganzen Leben nichts! Denen kannst du vorsetzen, was du willst, immer ist's leidig. Alles ist immer unvollkommen. Und wenn sie gerade frisch was kriegen, dann jammern sie schon, daß es alt werden würde und vergänglich ist, und es ist aus damit. — Bestimmt! Zottke hat es gesagt.“ — „So? Meinst du damit, ich eß die Flundern erst, wenn sie alt sind? Oder was für Zeug denkst du dir da zusammen?“ — „Nein, Tantchen, aber du denkst doch auch, das Leben ist nicht schön mit Kochen und Arbeiten und Hühnerfüttern usw. Da fändest du bei den Buddhisten das rechte Verständnis. Die entsagen dann einfach allen Dingen und trösten sich mit Verzicht.“ — „Was? Verzicht?“ Tantes Stimme wurde merklich energischer, das Tempo beschleunigt. Das Fett spritzte hoch auf, als sie die Fische in die Pfanne warf. „Worauf soll ich wohl verzichten? Ich habe überhaupt gar nichts zu verzichten.“ — „Du hast doch den Onkel“, wollte Michael sagen, verbiß es aber; er meinte nur etwas schüchtern: „Du hast doch noch ganz viel!“ — „Viel? Ich? Nichts hab' ich vom Leben als Arbeit und Ärger.“ Das Fett spritzte wieder. „Den ganzen Tag muß man sich plagen, daß alles zu Schick kommt. Die Minna macht nichts ordentlich, und der Onkel sagt noch, ich soll sie mir halten, Mädchen gäb' es wenige. Nein, nichts hat man vom Leben; nichts kriegt man. Aber Onkel hat ja kein Verständnis für sowas. Ich möchte auch mal was vom Leben haben! Ich will nicht immer verzichten müssen! Alle Tage dieselbe Arbeit! Nein, ich w i l l mal was vom Leben haben, aber auch was Ordentliches!“ — „Ich auch, Tantchen“, gab Michael kräftig zurück. „Aber was Ordentliches! Siehst du, wir beide sind einig.“ Tante sah den Jungen etwas schief von der Seite an. Wie meinte er das? „Trotz allem also willst du kein Buddhist werden, ich auch nicht“, fuhr Michael unbeirrt fort. „Komm, wir essen jetzt die Flundern!“ Er griff nach der Schüssel. „Halt, Junge, halt. Du verschüttest ja das ganze Fett!“ Sie wollte ihm die Schüssel aus der Hand nehmen, er aber lief fort in die Stube.

Minna brachte die Kartoffeln und all das übrige, und Tante ging mit leeren Händen trübselig hinterher.

Der Fisch schmeckte delikat — für Michael; Tante Roni suchte sich eifrig die Gräten heraus und fand auch beinahe alle, und Onkel aß gleichmütig den Fisch und ließ einsichtig die Gräten liegen.

„Onkel! Tante und ich, wir eignen uns nicht für den Buddhismus. Das haben wir eben festgestellt", kaute Michael durch die Backen. Der Onkel sah langsam auf und antwortete nicht gleich. „Ich bitte dich, Onkel, es ist doch nicht alles Leiden!" — „Nein, mein Junge, es gibt eine Erlösung vom Leiden — und vom Leben; denn Leben ohne Leiden gibt es nicht. Wenn es keine Erlösung gäbe, dann gäbe es keinen Buddhismus, keine Erlösungslehre. Und wenn wir die nicht hätten, dann könnten wir die Erlösung nicht finden." Dann waren alle ganz still, Tante und Neffe und Onkel, ein jeder nach seiner Art. M. L.

Über Laotse

Die Anfrage einer Leserin unserer Zeitschrift veranlaßte mich, etwas näher auf Laotse und seine Lehre einzugehen. Bisher hatte ich nur gelegentlich einige seiner Aussprüche und Arbeiten über ihn gelesen. Wie es bei solchen Nachforschungen und Untersuchungen geht: wenn man erst einmal damit anfängt, dann stellen sich Schwierigkeiten ein, die man vorher gar nicht sah. Die Schwierigkeiten bei Laotse liegen vor allem auf sprachlichem Gebiet. Laotse hat im 6. Jahrhundert vor Beginn unserer Zeitrechnung gelebt. Er war also ein älterer Zeitgenosse des Buddha und seines eigenen Gegenspielers in China, Kungfutse. Wenn auch der Text der von ihm selbst niedergeschriebenen Aussprüche einigermaßen feststeht, so ist doch der Sinn dieser Niederschrift durchaus nicht so klar. Das liegt zum großen Teil an der Eigenart der chinesischen Schrift, die eine Bilderschrift ist. Die einzelnen Schriftzeichen haben ihre Form zwar bewahrt, aber die Bedeutung, wenigstens der Zeichen, die nicht konkrete Gegenstände, sondern abstrakte Begriffe versinnbildlichen, hat sich naturgemäß im Laufe der Zeit wesentlich geändert. So kommt es, daß die verschiedenen Übersetzungen der von Laotse schriftlich niedergelegten Aussprüche, die unter dem Titel Tao-Te-King bekannt sind, im einzelnen ganz bedeutend voneinander

abweichen, wie wir noch an einigen Proben sehen werden. Wenn man also nicht selbst den chinesischen Urtext lesen kann, dann ist man darauf angewiesen, mehrere Übersetzungen miteinander zu vergleichen. Auf diese Weise wird der Sinn einigermaßen klar herauskommen.

Es ist ein beliebter Gedanke, den wir immer wieder finden, daß die großen Denker aller Zeiten und Länder zwar in Form und Ausdruck verschieden gelehrt haben, im Sinne aber übereinstimmen. Erst kürzlich wieder fand ich diesen Gedanken ausgesprochen in der kleinen Schrift „Wege zur Religion“ von Hermann Berger. Auch der Verfasser eines Buches über Laotse, Oskar Ewald*), spricht von dem „gemeinsamen Kern sämtlicher großen Religionen, Weltanschauungen und Sittenlehren“, nämlich „der absoluten metaphysischen Einheit“. Und ähnlich drückt sich auch Carl Endres in seinem Buch „Alte Geheimnisse um Leben und Tod“ aus. Da liegt doch die Frage sehr nahe: Wenn es wirklich so ist, was hat es dann für einen Sinn, sich überhaupt um das zu kümmern, was Menschen vor ein paar tausend Jahren in fernen Ländern gedacht haben? Dann täten wir doch viel gescheiter, bei unserem angestammten „Leisten“ zu bleiben. Dieser „Leisten“ ist für uns das Christentum.

In der Tat vertreten manche auch diesen Standpunkt. Es gibt auch im Osten religiöse Richtungen, die diese Forderung stellen. Ich denke dabei an die von Ramakrishna ausgehende Richtung. Sie lehrt, daß alle großen Weltlehrer und Religionsstifter nur eine besondere Form der einen, einzigen Urkraft darstellen, deren Ausdruck die Welt in all ihren Formen und Gestaltungen sei. Ramakrishna sagt, diese Urkraft oder der geheimnisvolle Urgrund des Weltalls sei für den Verstand unfaßbar und unbenennbar; man könne ihn nur in Ausnahmefällen, nämlich in gewissen Versenkungszuständen des Bewußtseins unmittelbar erkennen und verstehen; im übrigen sei man auf die Vermittelung durch unser gewöhnliches Denken angewiesen, das sich je nach Zeit und Umständen verschieden darstelle, wie es eben in den verschiedenen Religionen zum Ausdruck komme. So behauptete Ramakrishna, daß er in seinen mystischen Ekstasen den Urgrund des Weltalls erfaßt habe, außerhalb dieser Zustände

*) Georg Müller, München. 1928.

aber müßte auch er wie die andern Menschen die eine oder andere der „exoterischen", äußerlichen religiösen Formen als Vermittelung benutzen.

In dieser Auffassung steckt etwas Wahres insofern, als tatsächlich alle Glaubensreligionen hinsichtlich der Fähigkeit, den letzten Grund des Weltgeschehens, der Wirklichkeit, zu erkennen und zu zeigen, ungefähr gleichwertig sind. (Die im übrigen durchaus vorhandenen Unterschiede im Wirklichkeitsgehalt können wir hier jetzt außer acht lassen.) Es ist aber ein Irrtum, wenn man auch die Lehre des Buddha in diesen Relativitätsstandpunkt mit einbeziehen will. Wenigstens ist es nicht richtig, das bei der ursprünglichen Lehre des Buddha zu tun. Ich möchte deshalb hier auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Lehre des Buddha und des Laotse hinweisen.

Laotse soll um 600 vor Beginn unserer Zeitrechnung in der Provinz Honan, der südlichsten der sogenannten Nordprovinzen, geboren sein. Danach war er etwa 50 Jahre älter als Kungfutse. Er stammte aus einem alten Geschlecht. Sein eigentlicher Name war Li, ein in China sehr häufiger Name. Laotse, die Bezeichnung, die man ihm später zulegte, bedeutet so viel wie der Alte. Nach seinem Tode nannte man ihn Lao-Dan, d. h. alter Lehrer. Er war eine Zeitlang Archivar am kaiserlichen Hofe, gab aber dieses Amt früh auf und zog sich in die Einsamkeit zurück, in der er Jahrzehnte verbrachte. Im Alter verließ er China, indem er die westliche Grenze überschritt. Grund dafür soll die immer weiter fortschreitende Entartung der öffentlichen Verhältnisse gewesen sein. Seitdem sah man nichts mehr von ihm.

Seine Einsichten und Gedanken hat Laotse in einem kleinen Buch zusammengefaßt, das aus etwa 80 Aphorismen besteht. Das ist der berühmte Tao-Te-King.

Schon hier beginnt die Schwierigkeit des Verständnisses, die sich in der Frage äußert, wie man den Titel des Buches übersetzen soll. Mir stehen von den zahlreichen Übersetzungen drei zur Verfügung, von denen allerdings eine unvollständig ist. Die erste rührt von A l e x a n d e r U l a r her und ist im I n s e l - V e r l a g, Leipzig, 1921, erschienen. Ular übersetzt den Titel mit: Die Bahn und der rechte Weg des Laotse; „Tao" also mit „die Bahn", „Te" mit „der rechte Weg". King heißt so viel wie Buch. Die zweite Übersetzung ist bei D i e d e r i c h s in Jena erschienen. Sie stammt von R i c h a r d W i l h e l m, der wohl

die umfangreichste chinesische Übersetzungsarbeit geleistet hat, und trägt den Titel „Das Buch des Alten vom Sinn und Leben". Wilhelm übersetzt, wie wir sehen, Tao mit „Sinn" und Te mit „Leben". Die dritte mir zur Verfügung stehende Übersetzung umfaßt nur einen Teil der Aussprüche des alten chinesischen Weisen und hat zum Urheber den Nachfolger Richard Wilhelms im China-Institut in Frankfurt, Erwin Rousselle*). Dieser sagt über den Titel der Spruchsammlung folgendes:

„Laotses Büchlein, das einer uralten Tradition folgte und zugleich sein ganzes originales Erleben darstellt, hat erst seit ca. 200 v. Chr. den jetzigen Titel: ‚Der Kanon vom Dau und Dê'. Beide Worte sind schwer wiederzugeben. Dau heißt wörtlich ‚der Weg, die Bahn', und ist wohl ursprünglich gemeint als die Bahn der Gestirne am Himmel, das Dau des Weltalls, die geheime Ordnung des Kosmos, aber Ordnung nicht nur als das Geordnete, sondern als das Ordnende, das die Wege weist. Dies Ordnende geht durch alles hindurch und ist auch für das menschliche Leben das mythische Vorbild. So wie nämlich der Himmel seine Ordnung, sein Ordnendes hat, soll der Mensch sein Dau erkennen und entsprechend der kosmischen Ordnung verwirklichen. Überall aber im All, wo diese geheime Ordnung wirkt, offenbart sich eine geradezu magische Kraft, chinesisch genannt Dê. Und wer das Dau in sich verwirklicht auf der Bahn seines inneren Wandels, der hat auch die Urkraft des Weltalls. Erst spät, unter dem Einfluß der Rationalisierung des chinesischen Geistes, ist jenes Wort Dê dann von der Bedeutung ‚kosmische Kraft, magische Kraft' zu dem Begriff ‚Tauglichkeit' und ‚Tugend' übergegangen. Ursprünglich war es moralinfrei und bezeichnete, was aus Urtiefen des Kosmos hervorbricht und in den einzelnen Erscheinungen und Wesen, je nach ihrer Nähe zur Tiefe des Kosmos in Erscheinung tritt und nach außen wirkt**)."

Ähnlich sagt Ular in dem Nachwort zu seiner Übersetzung:

„Die Hieroglyphe ‚Tao', die von Laotse zur Bezeichnung des Prinzips seines Systems gebraucht wird, stellt einen ausgetretenen Weg, eine Bahn dar, und wer das Wort mit ‚Allvernunft' oder gar ‚Gott' übersetzt, begeht eine schauderhafte Umdeutung auf der Grundlage modern infizierter und noch dazu indoeuropäischer Vorurteile. Ebenso hat die Hieroglyphe ‚Te' niemals Tugend bedeutet, als welche sie beharrlich übersetzt wird; sie setzt sich zusammen aus dem Bilde des Geradeausgehens und dem Bilde des Herzens; sie bedeutet also das seelische Geradeausgehen, den Rechten-Weg des Lebens, oder in beschränkterem Sinne allerhöchstens die ‚Geradheit'.

---

*) Die Übersetzungen von Wilhelm, Rousselle sowie zwei weitere von Federmann (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München) und von J. G. Weiß (Reclam, Leipzig), die mir einige Zeit nach der Niederschrift dieser Betrachtung in die Hände kamen, sind in vielen Punkten ähnlich, beziehen sich auch teilweise aufeinander. Dagegen weicht die Übersetzung von Ular bedeutend von den andern ab.

**) Eranos-Jahrbuch 1935, S. 181/182.

Diese beiden wirklichen Begriffe von ‚Bahn‘ und ‚Rechtem-Wege‘ haben mit dem, was wir uns gemeiniglich unter ‚Allvernunft‘ und ‚Tugend‘ oder gar unter ‚Gott‘ und ‚Sittenreinheit‘ vorstellen, absolut nichts zu tun.“

Ular überschätzt Laotse nach meiner Überzeugung, wenn er sagt: „Was das größte Genie an Instinkt, Intuition, Beobachtung, Denken, Gefühl zu erreichen vermag, Laotse hat es erreicht.“ Ebenso wie er auch Nietzsche überschätzt, den er für den einzigen Philosophen hält, der würdig sei, mit Laotse verglichen zu werden. —

Richard Wilhelm gibt als mögliche Übersetzungen für Tao an: Gott, Weg, Vernunft, Wort, Logos, Richtung, Zustand, Vernunft, Wahrheit; für Te: Leben, Natur, Wesen, Geist, Kraft.

Wir sehen also schon bei dem Titelwort, wie groß die Schwierigkeiten der Übersetzung sind. So viel können wir aber schon jetzt erkennen: beim Tao-Te-King liegt eine Auffassung oder Lehre vor, die mit dem Begriff eines gemeinsamen Ur- oder Untergrundes für alles Weltgeschehen arbeitet. Dieser gemeinsame Urgrund, gleichgültig, mit welchem Wort wir die chinesischen Zeichen wiedergeben, ist zwar außerordentlich erhaben; jedenfalls geht er über den monotheistischen, persönlichen Gott des Judentums, Christentums und Islam hinaus. Im Bereich des arischen Geisteslebens scheint das chinesische Tao dem Brahman des indischen Vedanta am nächsten zu kommen, wenn wohl auch das Tao seine besondere Färbung behält, die vielleicht nur dem chinesischen Denken zugänglich ist. Es scheint, daß auch Laotse das schon zu seiner Zeit sehr alte Wort Tao als eine Art Symbolbezeichnung gewählt hat, weil es seinen Ideen am meisten entsprach und er keinen besseren Ausdruck fand. Tao wirklich zu verstehen, ist aber meiner Überzeugung nach überhaupt unmöglich, wenn man mit „verstehen“ ein völliges Erfassen und Umgreifen meint. Ebenso wie es meiner Überzeugung nach unmöglich ist, das indische Brahman wirklich zu verstehen und ebenso den christlichen Gott. Diese Begriffe bezeichnen etwas, das über die Wirklichkeit hinausgeht. Es handelt sich dabei gewissermaßen um Ausstrahlungen oder Projektionen des menschlichen Denkens, die entstehen, wenn das Denken das ihm allein völlig zugängliche Bereich überschreitet oder zu überschreiten versucht. Das Denken in all seinen Erscheinungsformen kann im Grunde nur ein Bereich wirklich umfassen und umgreifen: sich selber und seinen eigenen Niederschlag, die sogenannte Persön-

lichkeit, oder wie der Buddha sagt: die fünf Greifegruppen. Alles übrige ist dem menschlichen Denken nur mittelbar durch die fünf Sinne zugänglich. Niemals können wir die Außenwelt, und sei es auch nur ein kleines Teilchen davon, ganz und gar umfassen. Die zugrunde liegenden Kräfte sind unseren fünf Sinnen nicht unmittelbar zugänglich. Wir können nur von uns auf andere Menschen oder allgemein andere Wesen schließen vermittels eines Analogieschlusses. Zuweilen ist es auch möglich, den gewöhnlichen Weg der Vermittelung durch die fünf Sinne zu überspringen und zu einem andern Menschen unmittelbar von Bewußtsein zu Bewußtsein oder von Denken zu Denken in Verbindung zu treten. Darüber sprachen wir erst vor einiger Zeit bei der Erwähnung der Versuche des Prof. Rhine in Amerika. Aber erstens sind das nur Ausnahmen, die verhältnismäßig selten auftreten; und dann bedeutet auch das kein „Erfassen" der zugrunde liegenden Kraft, oder wenn wir so sagen wollen: der „schöpferischen Kraft" des anderen Menschen. Diese „schöpferische Kraft" ist nach buddhistischer Einsicht das Bewußtsein oder Denken. Erfassen und Verstehen im tieferen Sinne bedeutet die grundsätzliche Möglichkeit, völlig Herr zu sein, und das wiederum bedeutet, über „Sein und Nichtsein" bestimmen zu können. In diesem Sinne bedeutet jedes Herren- oder Besitztum im gewöhnlichen Sinne, mag es sich auf sog. tote Dinge oder auf lebende Wesen erstrecken, nur sehr annäherungsweise Herren- oder Besitztum. Denn ich kann im höchsten Falle über das Bestehen oder Nichtbestehen der äußeren Form entscheiden; die ihr zugrunde liegende „schöpferische Kraft" fasse ich damit durchaus nicht.

Eigentliches Kennzeichen des Verstehens ist also die Möglichkeit, die restlose Auflösung herbeizuführen. Alles andere ist ein nur angenähertes, im günstigsten Falle Teilverstehen, das wir ebensogut als Mißverstehen oder Nichtverstehen bezeichnen können. Es kann nun kein Zweifel bestehen, daß in diesem Sinne niemand das indische Brahman oder das chinesische Tao „verstehen" kann. Sind diese Begriffe erst einmal geschaffen, so sind sie Rätsel und Geheimnisse. Verstehen kann man sie nur in dem Sinne, daß man ihren Ursprung im Nichtwissen über die Wirklichkeit erkennt!

Der Tao-Gläubige wird erwidern: „Daß man das Tao nicht umgreifen und verstehen kann, ist ja gerade der Beweis für seine

Unergründlichkeit, Unerschöpflichkeit und Tiefe. Das sagt ja auch Laotse im ersten und vierten Ausspruch:

1.

U.*): Die Bahn der Bahnen ist nicht die Alltagsbahn;
Der Name der Namen ist nicht der Alltagsname.
Unnambarkeit ist Wesen des Allüberall;
Nambarkeit ist Werden des Einzelnen.
Jedoch: klar siehet, wer von ferne sieht,
und nebelhaft, wer Anteil nimmt.
Diese Grundwesenheit, zwiefältig, ist Eins
in der Erscheinung nur, zwiefacher Gegensatz.
Sie ist das Unergründliche,
das unergründliche Gründliche,
das Tor zum letzten Geheimnis.

W.: Der Sinn, den man ersinnen kann,
ist nicht der ewige Sinn.
Der Name, den man nennen kann,
ist nicht der ewige Name.
Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt.
Diesseits des Nennbaren liegt die Geburt der Geschöpfe.
Darum führt das Streben nach dem Ewig-Jenseitigen
zum Schauen der Kräfte,
das Streben nach dem Ewig-Diesseitigen
zum Schauen der Räumlichkeit.
Beides hat Einen Ursprung und nur verschiedene Namen.
Diese Einheit ist das Große Geheimnis:
Und des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis:
Das ist die Pforte der Offenbarwerdung aller Kräfte.

R.: Das Dau kann man aussprechen.
(Aber dann) ist es nicht das ewige Dau,
Seinen Namen kann man nennen,
Nicht ist es der ewige Name.
Unnennbar ist es des Himmels und der Erde Gebärerin,
Benennbar ist es der zehntausend Wesen Mutter . . .

4.

U.: Die Bahn ist Wesens-los, doch wirkt sie unerschöpflich;
Unergründlich, schafft sie das Wesensgleichmaß der Dinge.
Sie stumpft das Scharfe,
klärt das Wirre,
sänftigt das Blendende,
ordnet den Stoff.
Unverlöschliche Leuchte!
Wer könnte Schöpfer sein, wer Vater
Dieses Höchsten!

---

*) U. = Übersetzung von Ular, W. = Wilhelm, R. = Rousselle.

W.: Der Sinn faßt alles Bestehende in sich.
Aber durch sein Wirken geht er nicht etwa im Bestehenden auf.
Abgründig ist er als wie aller Geschöpfe Ahn.
Er mildert ihre Schärfe.
Er löst ihre Wirrsale.
Er mäßigt ihren Glanz.
Er vereinigt sich mit ihrem Staub.
Unsichtbar ist er und doch als wie wirklich.
Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist.
Er scheint früher zu sein als der HERR.

Es bedeutet eine Anmaßung des kleinen menschlichen Geistes, seinen beschränkten Maßstab an diese unmeßbare Unergründlichkeit anzulegen."

Es ist wahr: das, was man Weltall nennt, birgt ungeheure Möglichkeiten in sich, die der menschliche Geist nicht einmal ahnt. Und doch haben all diese Möglichkeiten ebenso wie der einzelne Mensch und sein Denken einen gemeinsamen Zug, eine grundsätzliche Übereinstimmung. Das ist nicht Unvergänglichkeit der angenommenen Urkraft, sondern vielmehr die Vergänglichkeit, die Wandelbarkeit. Und es ist nur die mit der ständigen Wandelbarkeit sich einstellende Unbefriedigung, die den Menschen immer wieder treibt, den stets wechselnden Gestaltungen des Weltgeschehens und damit auch sich selber, der eigenen Persönlichkeit, einen ewigen und unwandelbaren, sicheren Kern unterzulegen, den er dann je nachdem Tao, Brahman, Gott oder sonstwie benennt. All das sind Ausdrücke für den anfangslos in jedem Menschen und jedem Lebewesen wirkenden Lebensdurst, der sich von Daseinsform zu Daseinsform immer wieder die Möglichkeit für Betätigung schafft, ohne doch je zufriedengestellt zu werden. „Und käm' von Gold ein Regen auch, nicht das gibt dem Verlangen Ruh'", sagt das Dhammapada. Dabei sind allerdings die Grade des Lebensdurstes sehr verschieden. Bei einem Menschen wie Laotse, der zu einer so erhabenen Idee wie das Tao Zuflucht nahm, müssen wir anerkennen, daß er die breiten, ausgetretenen Bahnen des gewöhnlichen Alltagslebens mit ihren groben Begierden und Gehässigkeiten weit hinter sich gelassen hat.

Das kommt besonders auch darin zum Ausdruck, daß Laotse die Mangelhaftigkeit aller äußeren Geschäftigkeit und alles Schaffen-Wollens erkannte. Er lehrt mit Nachdruck, daß man die Welt nicht durch aktives Eingreifen bessern könne, sondern nur durch „Nicht-Handeln". (Der chinesische Ausdruck dafür

lautet Wu-Wei.) Indem der Weise sich gedanklich in seine unbewußten Tiefen versenkt, berührt er sich mit dem Urgrund des Weltalls und wirkt so von der Wurzel aus auch auf die menschliche Gemeinschaft günstig ein durch Güte und Gewaltlosigkeit. Das hier gemeinte Nicht-Handeln ist also ein starker Akt geistiger Sammlung.

Über das Nicht-Handeln hören wir ein paar Aussprüche Laotses:

37.

U.: Die Bahn, unabänderlich tatlos, begreift alle Tat:
Vorbild des Ordners.
Alles mag wirren in Regung:
Ich bin unerschütterlich in Meiner Einfalt Jenseits.
Denn Einzellose Einfaltigkeit, Allumfassend, ist Unregbarkeit.
Unregbar, Unerschütterlich — als-so wird die Gemeinschaft frei.

W.: Der Sinn ist ewig ohne Handeln,
und nichts bleibt ungewirkt.
Wenn Fürsten und Könige ihn zu wahren verstünden,
so würden alle Geschöpfe von selber sich gestalten.
Und wenn beim Gestalten die Wünsche sich regten,
so würde ich sie zügeln durch Einfalt ohne Namen.
Die Einfalt ohne Namen führt zur Wunschlosigkeit.
Die Wunschlosigkeit führt zur Stille:
So wird die Welt von selber recht.

47.

U.: Ohne hinauszugehen, kann man die Menschen kennen;
Ohne hinauszusehn, kann man durchschauen:
Wer viel sieht, wenig weiß.
All-so:
Der Vollendete erreicht ohne Schritt;
weiß ohne Beobachtung;
vollendet ohne Wollen.

W.: Ohne aus der Tür zu gehen,
kann man die Welt erkennen.
Ohne aus dem Fenster zu blicken,
kann man des Himmels Sinn erschauen.
Je weiter einer hinausgeht,
desto weniger wird sein Erkennen.
Also auch der Berufene:
Er wandert nicht und kommt doch ans Ziel.
Er sieht sich nicht um und vermag doch zu benennen.
Er handelt nicht und bringt doch zur Vollendung.

R.: Nicht aus der Tür gehend kenne ich die Welt,
Nicht aus dem Fenster spähend seh' ich des Himmels Bahn.
Je weiter einer hinausgeht, desto geringer wird sein Erkennen.
Darum der Berufene: Nicht hingehend, erkennt er doch,
Nicht hinsehend, benennt er doch,
Nicht handelnd, vollendet er doch.

57.

U.: Redlichkeit zeugt friedliches Walten;
Geschicklichkeit zeugt bloß Kampf.
Das Nicht-Wollen zeugt Gemeinschaftsordnung.
Wie ward mir solcher Grundsatz von der Gemeinschaft?
All-so:
Verbot zeugt Zwang,
Befehl zeugt Störung,
Geschick zeugt Niedertracht,
Gesetz zeugt Verbrechen.
Gleich-so der Vollendete spricht:
Ich beobachte Nicht-Wollen,
und das Volk entwickelt sich nach seiner Anlage;
Ich beobachte Nicht-Handeln,
und das Volk lenkt sich selbst kraft Schicksals Zwanges;
Ich beobachte Nicht-Mitfühlen,
und das Volk blüht, weil sich selbst überlassen;
Ich beobachte Nicht-Sein,
und das Volk ist wie es sein muß, durch sich selbst.

W.: Zur Leitung des Staates braucht man Regierungskunst,
zum Waffenhandwerk braucht man außerordentliche Begabung.
Um aber die Welt zu gewinnen, muß man frei sein von Geschäftigkeit.
Woher weiß ich, daß es also mit der Welt steht?
Je mehr es Dinge auf der Welt gibt, die man nicht tun darf,
desto mehr verarmt das Volk.
Je mehr die Menschen Mittel des Wohlstands haben,
desto mehr kommt Reich und Haus in Verwirrung.
Je mehr die Leute Kunst und Schlauheit pflegen,
desto mehr erheben sich Wunderlichkeiten.
Je mehr die Gesetze und Befehle prangen,
desto mehr gibt es Diebe und Räuber.
Darum spricht ein Berufener:
Ich handle nicht, und das Volk wandelt sich von selbst.
Ich liebe die Stille, und das Volk wird von selber recht.
Ich habe keine Geschäfte, und das Volk wird von selber reich.
Ich habe keine Begierden, und das Volk wird von selber einfach.

In der Lehre vom Nicht-Handeln berührt sich Laotse mit altindischem Denken allgemein und speziell auch mit dem Buddhismus. Aber diese Gemeinsamkeit mit dem Buddhismus ist nur sympto-

matisch und darf uns nicht verführen, wie so häufig geschieht, die Buddhalehre ihrem Wesen nach mit der alten Tao-Lehre gleichzusetzen. Viel größere innere Verwandtschaft besteht, wie ich schon sagte, zwischen der alten chinesischen Lehre und dem indischen Vedanta mit seinem Grundgedanken von der Einheit aller Wesen. Das hat aber der Buddha durchaus nicht gelehrt. Nach der ursprünglichen Buddhalehre gibt es keine solche Urkraft und daher auch keine Einheit aller Wesen.

Zweifellos spricht aus dem Tao-Te-King eine Persönlichkeit von großer Überlegenheit, wie sie nur bei ganz wenigen Menschen zu finden ist. Darüber, ob Laotse oder Kungfutse der tiefere Denker ist, gehen die Meinungen auseinander. Meist hält man Laotse für den tieferen, während man in Kungfutse mehr den Sozial-Reformer sieht. Dr. Dahlke schätzte Kungfutse höher ein. Die dunklen Paradoxien in Laotses Aussprüchen und seine metaphysischen Spekulationen gingen ihm zu sehr über die Wirklichkeit hinaus. Das muß man wohl bedenken: wo Paradoxien sind, da geht das Denken nicht tief genug, da ist das Wesen des Begriffs nicht klar genug erfaßt. Wenn Ewald in seinem Buch sagt, auch Buddha sei zuweilen paradox gewesen, gerade wenn er Tiefstes ausdrücken wollte, so ist das nicht richtig.

Kungfutse dagegen hält sich von solchen Spekulationen und Paradoxien fern. Als man ihn fragte, was er über den Tod glaube, antwortete er: „Wie kann ich darüber etwas sagen, wo ich nicht einmal weiß, was das Leben ist."

Wer erst einmal grundsätzlich den Buddha verstanden hat, der weiß, alle Metaphysik bedeutet ein Hinausgehen über die Wirklichkeit und entspricht ihr nicht. Er findet deshalb an all diesen Bemühungen, ein über-gegensätzliches Sein zu konstruieren, wie neben anderen auch Laotse es tut, keinen Gefallen mehr. Ein solcher gemeinsamer Ursprung alles Weltgeschehens, als sog. „coincidentia oppositorum", als Zusammenfall der Gegensätze, wo ja und nein, oben und unten, rechts und links, schön und häßlich zu einer begrifflichen Einheit zusammenschmelzen sollen, das ist ein reines Gedankending, entsprechend dem eckigen Kreis oder dem schwarzen Schimmel.

Der Gedanke, daß das Einzelwesen untrennbar mit dem Weltall verbunden sei und sich aus ihm nicht herauslösen könne, steckt offenbar so tief in der chinesischen Lebensauffassung, daß

daran nicht der geringste Zweifel aufkommt. Wir finden daher bei Laotse wie bei Kungfutse immer wieder die Betonung der Gemeinschaft, nur daß bei Laotse der Weg zu ihr durch mystische Versenkung geht, während Kungfutse neben der inneren Läuterung des Einzelnen auch den Weg der sozialen Verbesserung durch Reformen lehrt. Man hat die geistige Haltung des Chinesen zum Leben nicht mit Unrecht Kosmismus genannt, worin die unbedingte und unlösbare Verbundenheit des Einzelnen mit dem All zum Ausdruck kommt. Vielleicht gibt es keinen Menschen, der so selbstverständlich Erd- und Leben-gebunden ist wie der Chinese. Dabei hat diese Erdgebundenheit, wenigstens bei den geistig höherstehenden Chinesen, etwas ungemein Überlegenes und Vornehmes. Das macht das alte chinesische Denken außerordentlich anziehend und wohltuend. Es gehört jedenfalls mit zu dem Höchsten und Wertvollsten, das Menschengeist hervorbrachte.

Gegen die einzigartige Klarheit des Buddha kann freilich weder Laotse noch Kungfutse aufkommen. Denn so lange man den Schwerpunkt in das Weltall verlegt, kann es keine befriedigende Lösung der Lebensprobleme geben; auch dann nicht, wenn der Weg zum Weltall, zur Gemeinschaft, wie bei Laotse, durch die Tiefen des eigenen Unbewußten gehen soll. Eine wirkliche und endgültige Lösung der Lebensprobleme gibt es nur für den Einzelnen in der wirklichen Ablösung vom Weltgeschehen. Mit dem Weltgeschehen verbindet sich der Einzelne immer wieder aufs neue, indem der Lebensdurst zum Ergreifen von Formen, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, Berührungen und Begriffen antreibt. Hinter dem Lebensdurst steht das Nichtwissen von der restlosen Veränderlichkeit des ganzen Lebensvorganges. Schwindet das Nichtwissen durch Belehrung und Nachdenken darüber, womit dann die Sucht zum Ergreifen durch Übung im Loslassen allmählich nachläßt, so hört der Lebensdurst nach und nach auf. Das ist das Ende des Leidens. K. F.

Bücher

Eranos-Jahrbuch 1938. Herausgegeben von **Olga Fröbe-Kapteyn. Rhein-Verlag, Zürich.** 1939. 494 S. u. 20 Bildtafeln. Gebd. 12,— RM. (17,50 sfr.).

Der umfangreiche Band enthält die Vorträge aus der vorjährigen Eranos-Tagung in Ascona, deren Gegenstand „Gestalt und Kult der ‚Großen

Mutter'" war. Neun Forscher haben hier von verschiedenen kulturhistorischen, religionswissenschaftlichen und psychologischen Standpunkten aus Beiträge zu einem Thema geliefert, das die Veranstalterin der Tagung und Herausgeberin des Buches so kennzeichnet: „Die Große Mutter als Urkraft oder Prinzip enthält und umfaßt alle weiblichen Gottheiten, ob sie Mutter Erde oder Mutter Natur, Ischtar, Isis, Astarté, Artemis, Hekate, Demeter, Maria oder Sophia heißen. Im Osten wurde sie als Tara, Durga und Kali verehrt, zugleich in ihrem furchterregenden wie in ihrem segenspendenden Aspekt. Hinter diesen und ihren anderen Erscheinungsformen wirkt eine universale, unfaßbare Urkraft, die wir — um ihr einen Namen zu geben — die Große Mutter nennen. Ihr Antlitz ist uns verborgen, aber ihre Gesichter sind zahlreich und sind der Ausdruck ihrer vielen Aspekte und Wirkungen. Diese Gesichter sind wie Masken, die jene Urwesenheit verbergen und spiegeln, die das Leben der Welt enthält, gebiert, zerstört und neugebiert in ewigem Wechsel."

Die Erscheinungsformen sind ja freilich da, es ist aber gerade die Frage, ob man von ihnen auf eine „universale, unfaßbare Urkraft" schließen muß. Das Denken neigt, weil es vom Nichtwissen über die Wirklichkeit getrieben wird, immer dazu, ins „Transzendente" zu schweifen und über die Wirklichkeit hinauszugehen — was ein Widerspruch in sich ist; denn das Denken mag sich anstellen wie es will, es bleibt doch in irgendeinem Sinne im Bereich der Wirklichkeit, es ist ja in jedem Falle Form der Wirklichkeit, d. h. des Wirkens. Ein solches sich „versteigendes" Denken kommt dann zu den bekannten Schlüssen auf eine „Urkraft" mit dem oder jenem Namen. Unvoreingenommenes Denken darf, ja muß zwar auch von den Erscheinungsformen des Lebens, welcher Art sie auch sein mögen, auf wirkende Kräfte schließen, die die Erscheinungsformen verursachen; diese wirkenden Kräfte müssen über die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungsformen hinausgehen; aber nichts berechtigt uns dazu, sie zu einer „Urkraft" zusammenzufassen. An anderer Stelle haben wir oft über die Widersprüche gesprochen, die ein solches Verfahren, solcher Schluß mit sich bringt. Unvoreingenommenes Denken stellt nur fest, daß die Kräfte, welche die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen be-wirken, zwar nicht den fünf Sinnen zugänglich, aber deshalb nicht schlechthin der Erkenntnis verborgen sind; denn sie kommen dem beobachtenden Bewußtsein als das in den „Gesichtskreis", was wir in buddhistischer Ausdrucksweise „Lebensdurst" nennen. Lebensdurst ist etwas, das jedes Lebewesen, insbesondere jeder Mensch für sich allein hervorbringt und erlebt, und was schließlich jeder Mensch nur für sich und in sich allein zur Ruhe bringen kann. Der Lebensdurst wirkt aus den dunklen Tiefen des sogenannten Vor- und Unbewußten, was nur ein moderner, wenn auch keineswegs klar durchdachter und durchschauter Ausdruck für das ist, was der Buddha anfangsloses Nichtwissen nennt. Bezeichnet man das Bereich des „Bewußten", wie es gewöhnlich geschieht, als persönlich oder individuell, so ist allerdings das „Unbewußte" mehr als persönlich; man kann es dann in gewissem Sinne als überpersönlich bezeichnen, muß sich aber hüten, in diesen Begriff den Sinn eines gemeinsamen „Sammeltopfes" hineinzulegen, in dem die einzelnen Individuen zusammenfallen. Wir haben schon sehr oft darüber gesprochen, daß man hier mit logischen Schlüssen und Alternativen (entweder — oder; z. B. entweder Individuum oder

Kollektiv u. dgl.) nicht weiterkommt. Unvoreingenommenheit und nüchterne Beobachtung, vor allem der eigenen sogenannten Persönlichkeit und rechte Belehrung sind erforderlich. Sind diese Voraussetzungen da, dann enthüllt sich die „Persönlichkeit" so, wie der Buddha sie uns erklärt: als das anfangslose Spiel der fünf Greifegruppen. Diese umfassen die für das gewöhnliche „rationale" Denken so rätselhaften und unfaßbaren, unendlich vielgestaltigen „schöpferischen" Fähigkeiten des sogenannten Unbewußten mit, gehen also weit über das hinaus, was man gewöhnlich unter „Persönlichkeit" versteht.

Soviel allgemein über das Gesamtthema der Tagung. Im einzelnen brauchen wir auf die meisten der z. T. sehr umfangreichen Vorträge nicht einzugehen. Es sprachen: Prof. Jean Przyluski, Paris, über „Ursprünge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Göttin" und „Die Mutter-Göttin als Verbindung zwischen den Lokal-Göttern und dem Universal-Gott"; Prof. Charles Picard, Paris, über „Die Ephesia von Anatolien" und „Die Große Mutter von Kreta bis Eleusis"; Prof. Charles Virolleaud, Paris, über „Ischtar, Isis, Astarte" und „Anat-Astarte". Prof. Louis Massignon, Paris, behandelte den „Gnostischen Kult der Fatima im schiitischen Islam"; V. C. C. Collum, London, das Thema: „Die schöpferische Mutter-Göttin der Völker keltischer Sprache, ihr Werkzeug, das mystische ‚Wort', ihr Kult und ihre Kult-Symbole"; Prof. Ernesto Buonaiuti, Rom: „Maria und die jungfräuliche Geburt Jesu" und „Die Heilige Maria Immaculata in der christlichen Überlieferung". Dem Kultur-, Religions- und Volkskunde-Forscher bieten die Beiträge viel interessantes Material. Uns zeigen sie, wie zu allen Zeiten und bei allen Völkern der Drang zum Leben in seinen Urtrieben: Hunger, Liebe und Haß mit dem Hintergrund des Ich-Wahns sich Bahn bricht und Leiden schafft. Für uns sind am eindrucksvollsten, weil dem heutigen Leben am nächsten stehend, die Beiträge von Prof. Dr. C. G. Jung, Zürich, über „Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus" und von Dr. G. R. Heyer, München, über „Die Große Mutter im Seelenleben des heutigen Menschen". Heyers Warnung vor der Hingabe an den „seelehaltigen Untergrund" unter Zurückstellung und Schmähung des „Geistes", wie es heute beliebt ist — diese Warnung ist sehr berechtigt und wird durch Beispiele wirkungsvoll unterstützt. Die Darstellung Prof. Heinrich Zimmers, Heidelberg, „Die indische Weltmutter" betitelt, zeigt die beiden „Aspekte", in denen das Leben unter dem Bilde der „Großen Mutter" in Indien erscheint: hemmungslose Fruchtbarkeit und mütterliche Güte und Fürsorge ebenso wie rücksichtslose und grausamste Vernichtungswut. „Aus der Monotonie dieses murmelnden Lebensstroms fließt die uralte Schwermut der Menschen im mütterlichen Kulturbereich, die mit dem Verblassen männlicher Götter und Leitbilder arisch-brahmanischer Prägung im letzten Weltalter des Hinduismus die indische Atmosphäre überwältigend befängt, fließt im Grunde, was man vom Westen her den indischen Lebenspessimismus genannt hat" (S. 216). Zimmer fährt fort: „Immer wieder dieser blöde Frühling, immer wieder dieser tödliche Ernst zum göttlichen Stumpfsein voll persönlicher Aufregungen und Krisen: daß sich die Hänse und Greten finden und das Notwendige, Wunderbare sich begibt, der stumme Ritus, der die Weltmutter freut; — immer wieder Kämpfe und Krämpfe, daß Reiche bersten und

Grenzen zittern, Throne steigen und stürzen, daß sich das Unausweichliche begibt: Biographie und Weltgeschichte weiterläuft. Und immer war es wie noch nie: Tedeum, Friedensglocken von allen Türmen, Siegesflaggen über Stadt und Land; — immer wieder zauberhaft unerhört wie bei Tristan und Isolde, noch nie haben zwei sich so geliebt wie wir ... mit Schwüngen über die Milchstraße und zurück ins Kindbett, — denn darauf war es doch unwillkürlich wieder einmal angelegt von der guten Weltmutter ... So zeugt sich das Leben fort in Lust und rottet sich aus in Siegen, berauscht sich allemal am Zauber seiner entfesselten Dämonen ..." (S. 216/217). Um mit diesem Treiben fertig zu werden, gibt es nach Zimmer zwei Möglichkeiten: „Das verklärte Abbild dieser beklemmenden Idylle der Mütterwelt ist das Nirvāna: in ihm hat sich der stumme Drang des Lebens von der Beklemmung seiner Wut zu kristallenem Schweigen geläutert, hier hat sich das Spiel der Mütterwelt, daß bei allem Kreisen und Kreißen nichts geschieht, verklärt und ruht von sich selber aus. Wer aber von ihrem Kreisen umfangen und verzaubert bleibt, kann in der ausgehaltenen Anschauung der unversöhnbaren Gegensätze von Mutterliebe und Erbarmungslosigkeit als der Einheit von Leben und Tod sich mit dem Wesensgeheimnis der Großen Māyā durchdringen und darin erlöst sein von der Liebe und Angst zur eigenen Vergänglichkeit. In der Einheit von Augenblick und Zeitlosigkeit erfährt er das flimmernde Stillstehen des sausenden Rades, in dem er schwingt" (S. 220).

Wir sehen freilich nur eine Möglichkeit: das Zuruhekommen der Triebe im zähen Kampf mit dem anfangslosen Nichtwissen. —

Die Ausstattung des Bandes ist auch diesmal ausgezeichnet, wozu die beigegebenen Bildtafeln wesentlich beitragen.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Kommissionsverlag F. A. Brockhaus, Leipzig, 1938). Bd. 92, Heft 2/3.

Das Heft enthält eine Abhandlung von Prof. Dr. Helmuth v. Glasenapp, Königsberg (Pr.): „Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie." Soweit man vom rein wissenschaftlichen Standpunkt überhaupt zu einem Verständnis der „dharmas" (Pali: dhammas) im buddhistischen Sinne kommen kann, ist das dem Verfasser dieser Abhandlung wohl gelungen. Er bemüht sich, allen Auffassungen „objektiv" gerecht zu werden, die sich über diesen Grund-Terminus des Buddhismus im Laufe der Zeit entwickelt haben, soweit das in einer Abhandlung von 38 Seiten möglich ist. Dabei kommt ihm seine hervorragende Textkenntnis zugute, die er sozusagen mit Virtuosität handhabt. Erfreulich ist, wie nahe Prof. v. G. dem Verständnis des Wachstumscharakters der Wirklichkeit und der Wirklichkeitslehre des Buddha zuweilen kommt. So z. B. wenn er auf Ang.-Nik. Fünferbuch Nr. 24 hinweist, wo Zucht, Vertiefung, Klarsicht, Überdruß, Abwendung und Befreiung in ihrem Abhängigkeitsverhältnis voneinander verglichen werden mit einem Baum, bei dem Rinde und Holz nur in Abhängigkeit von Zweigen und Blättern gedeihen können. Ebenso wenn er bei der Besprechung des Paticcasamuppāda sagt: „Wenn man bedenkt, daß in den zahlreichen Darlegungen von dhamma-Reihen, die das Eintreten einer bestimmten guten oder bösen Wirkung dar-

legen sollen, die verschiedenartigsten Kombinationen anzutreffen sind, dann muß man annehmen, daß der Urheber der Formel auch andere dhammas ähnlicher Art hätte nennen oder die Kette um einige Glieder hätte erweitern oder verkürzen können, genau so wie ja auch bei der Aufführung der einzelnen Phasen, die zwischen dem Herabregnen auf die Berge und dem Vollwerden des Meeres liegen, beliebig mehr oder weniger Stationen eingeschaltet werden könnten. Unter diesen Umständen ist es irrelevant, wenn Dīgha-Nik. 15, 2 saḍāyatana (Sechssinn, d. Ref.) fehlt oder Dīgha-Nik. 15, 9 eine Reihe von sonst nicht aufgeführten Folgen des Durstes genannt werden ..." Tatsächlich kommt es beim Paticcasamuppāda gar nicht auf die bekannten zwölf Glieder an, wie sie in der Überlieferung festgelegt sind, und die in der späteren Scholastik aus der Sphäre „wirklichen", Zeit und Raum in sich verschlingenden Erlebens herausgerissen und schematisch auf drei Daseinsformen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verteilt worden sind, sondern auf das lebendige Verständnis für das wachstumsmäßige Geschehen des Lebensvorganges. Es kommt darauf an, in nüchtern-klarer Selbstdurchschauung zu erkennen, daß dieser Lebensvorgang in jedem Augenblick Geburt und Sterben zugleich ist, daß er, gleichsam mit Explosivstoff geladen, in jedem Moment bereit ist, eine alte Welt zu vernichten und eine neue aus sich herauszuschleudern. Das ist die „schöpferische" Kraft dessen, was man heute „das Unbewußte" nennt, und was in buddhistischer Ausdrucksweise allgemein sankhāra oder noch allgemeiner dhamma heißt, wobei dann der Begriff der dhammas über den der sankhāras insofern hinausgeht, als die dhammas auch die Möglichkeit des Aufhörens der „schöpferischen Gestaltungen" mitumfassen.

Zu dieser „lebendigen" Erkenntnis des dhamma-Begriffs kann man allerdings auf rein wissenschaftlich-spekulativem Wege nicht gelangen. Aber v. G. versucht immerhin, ihr auf seine Weise näherzukommen. Er weist beim Paticcasamuppāda neben der bekannten dogmatisch-traditionellen Auslegung auch auf die andere hin, die den Pat. „als ein universelles Lebensgesetz deutet, das sich ununterbrochen von Moment zu Moment an jedem Individuum (dhamma-Strom) vollzieht", wie in Vasubandhus Abhidharmakosa dargestellt ist. Er bemerkt dazu: „Diese Interpretation berührt sich mit der von P. Dahlke in seinen Übersetzungen des Digha-Nik. p. 224 ff. und des Majjh.-Nik. p. 323 ff. vertretenen Ansicht, daß der Pat. einen Wachstumsvorgang, nämlich eine Erlebens-Einheit von einem Daseinsmoment zu einem nächsten darlegen will."

Verf. gibt schließlich folgende Definition für dhamma im Sinne des Sutta-Pitaka: „ein dhamma ist etwas, das gesetzmäßig existiert, indem es eine bestimmte Wirkung ausübt, jedoch weder ein belebtes Wesen, noch ein konkretes Ding (wie ein Wagen) noch ein Vorgang oder sonst etwas ist, von dem angenommen wird, daß es durch das Zusammenwirken mehrerer dhammas entsteht". Er meint dazu: „Diese Definition ist so elastisch, daß sie die verschiedenen Bedeutungen des Wortes gleicherweise umfaßt (Gesetz, Recht, Lehre, Eigenschaft, Bewußtseinszustand, Daseinselement usw.), sie muß dies auch sein, weil im Suttapitaka nicht zwischen diesen unterschieden wird." Das ist wohl richtig, eine solche „elastische Definition" reicht aber zum wirklichen Verständnis nicht aus, so wenig wie irgend eine andre rein begriffliche Definition dazu ausreichen kann. Denn hier handelt es sich eben

nicht um definierbare, fest umgrenzbare und damit „tote“ Begriffe, sondern um Leben selber, um die Wirklichkeit in ihrem steten selbst-schöpferischen Prozeß, der über alle begrifflichen Umgrenzungen hinauswuchert und überquillt, und den man daher rein analytisch nie erfassen kann, so wenig wie man ein Gemälde oder ein Musikstück rein analytisch-begrifflich verstehen kann. Deshalb ist auch wohl das Letztmögliche, was man vom rein wissenschaftlichen Standpunkt über die dhamma-Lehre des Suttapitaka sagen kann, das, was v. G. darüber ausführt: „Das Suttapitaka als abgeschlossenes Ganzes betrachtet, lehrt eine dhamma-Therorie, die eine Vorstufe derjenigen der Dogmatiker darstellt. Es verkündet, daß alles Werden und Vergehen in der Welt durch die gesetzmäßige Aufeinanderfolge von dhammas bedingt ist und macht diese Erkenntnis zur Grundlage einer Heilslehre für die Erreichung des Nibbāna. Es spekuliert jedoch nicht über das Wesen der dhammas und sieht in diesen nicht eine begrenzte Zahl von Daseinselementen, die Träger ihrer eigenen Eigenschaften sind ... Sein Standpunkt ist deshalb ein phänomenologischer; von ihm ist der Weg zu einem Pluralismus letzter, wahrhaft realer, transzendenter unerkennbarer Träger der Elemente eines Bewußtseinsstromes (Rosenberg, Probleme der buddh. Philosophie, p. 101) ebenso weit wie zu einem Monismus, für welchen die dhammas nur im höchsten Sinne unwirkliche Erscheinungen eines Undefinierbaren sind.“

Es gehört mit zum Wesen des „Mittleren Pfades“ oberhalb und zugleich zwischen den begrifflichen Extremen, daß alle derartigen Definitionen notwendig nur negativ sein können, vergleichbar den Zwischenräumen im Lattenzaun. Nicht umsonst bezeichnet der Buddha seine Lehre als atakkāvacara, nicht dem Bereich des logisch-begrifflichen Denkens angehörig. Um die dhamma-Lehre „wirklich“ zu verstehen, muß man bereit sein, innerlich mit der Möglichkeit des Aufhörens aller Gestaltungen mitzugehen; man muß wenigstens bis zu einem gewissen Grade zum Aufgeben des Lebensdurstes bereit sein. Dann lösen sich die sonst unlösbaren Begriffsknoten von selber.

Eine Bemerkung.

Alle Symptome sind vieldeutig; auf die Motive kommt es an. Dieser von Dr. Dahlke so oft ausgesprochene Satz bewahrheitet sich wieder einmal in der kleinen Geschichte „Pessimismus“ in diesem Heft. Es könnte einer daran Anstoß nehmen, daß ein Buddhist Fisch ißt, ja, daß seine buddhistische Gesinnung sich wesentlich darin äußert, daß er nicht ärgerlich nach den Gräten sucht, aber sich auch nicht an der Fischmahlzeit ergötzt, sondern sie mit Gemütsruhe verzehrt. Dem möchten wir entgegenhalten, daß Buddhismus kein Programm ist, sondern Umdenken im Sinne der Wirklichkeit. Ob ein Buddhist Fleisch oder Fisch mit gutem Gewissen verzehren kann, das kommt auf die Umstände an. Wir nehmen an, daß der gute Onkel in unserer Geschichte das wohl erwogen hat und es als das kleinere Übel betrachtet, den nun einmal geschenkten Fisch zu verzehren. Er wird es mit seiner pessimistischen Gefährtin ohnehin nicht leicht haben. Wohl dem, der sich eine Umgebung schaffen kann, in der er solche Rücksichten nicht mehr zu nehmen braucht.

Schriftwalter und Verleger: Kurt Fischer, Berlin-Frohnau. — Druck: Buchdruckerei A. Pabst, Königsbrück (Bez. Dresden).